جامعة المقاصد في بيروت

كلية الدراسات الإسلامية

الشوكة والعصبية وأثرهما في قيام الدولة وسقوطها بين الجويني (-٤٧٨هـ/١٠٥٨م) وابن خلدون (-٨٠٨هـ/١٤٠٥م)

رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية

إعداد

الطالب هشام عليوان

إشراف

الأستاذ الدكتور بسام عبد الحميد

١٤٣٩-١٤٤٠هـ/٢٠١٨-٢٠١٩م

الإهداء

إلى الخال العزيز

سامي ابن الشيخ أحمد العجوز رحمهما الله

شكر

إلى كل من كان سبباً أو عوناً في إكمال هذا العمل

المقدمة

المقدمة

مرّ التدوين السياسي الإسلامي ومضامينه واتجاهاته بأطوار مختلفة تبعاً للتطوّر الحضاري للدولة الإسلامية، من جهة، وطبيعة السلطة فيها وموازين القوى، من جهة أخرى. ففي المرحلة الراشدية (١١-٤١هـ/٦٣٢-٦٦١م)، انصبّ الجهد الرئيس على جمع القرآن وكتابته بلغة قريش، مع بعض التدوينات المحدودة لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، والتي كانت تُروى شفاهة غالباً في تلك المرحلة المبكرة، مع سِير الخلفاء، وخُطبهم، ورسائلهم، قبل أن ينطلق تدوين الحديث النبوي، وغيره من العلوم والآداب في المرحلة الأموية (٤١-١٣٢هـ/٦٦٢-٧٥٠م). ومع اختلاف الفرق الإسلامية على شرعية الحكم الأموي، انبثقت الآراء السياسية في المصنّفات العقدية الأولى للفرق الإسلامية، كما في الرسائل المنشورة في سياق المناظرات، ولما تنضج بعد الفوارق الفاصلة بين المذاهب الكلامية والفقهية. وفي العصر الأول للدولة العباسية (١٣٢-٢٣٢هـ/٧٥٠-٨٤٧م)، ظهرت آراء فقهية سنّية جزئية بشأن الإمامة في كُتُب الخراج أو في مصنّفات الفقه العام، فضلاً عن نصوص أدبية من نصائح الملوك مقتبسة غالباً من التراثين الفارسي واليوناني. وفي العصر العباسي الثاني (٢٣٢-٣٣٤هـ/٨٤٧-٩٤٦م)، دُوّنت فلسفات سياسية، ترتكز على المصادر غير العربية، وتتكيّف مع الأصول الإسلامية، مع بدء خوض متكلمي أهل السنة في مسألة الإمامة وشروطها على نحوٍ منتظم ومنهجي عقب ضعف الخلافة في بغداد، ونشأة الدول الطرفية التابعة للفرق الشيعية المختلفة، فدوّن أبو الحسن الأشعري (-٣٢٤هـ/٩٣٥م)، عملاً جامعاً في تبيان آراء مختلف الفرق الإسلامية في كتابه **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ومن ضمنها ما يتعلّق بمسألة الإمامة، كما تناول المسألة نفسها من وجهة نظر أهل السنة والجماعة على نحوٍ مقتضب، وفي سياق الحجاج الكلامي مع الفرق الآخرى، لا سيما في كتبه: **الإبانة عن أصول الديانة**، و**اللمع في الردّ على أهل الزيع والبدع**، و**رسالة إلى أهل الثغر**. أما أبو منصور الماتريدي (-٣٣٣هـ/٩٤٥م) المؤسس لعلم الكلام السني في ما وراء النهر، فكان

اهتمامه أقل بمسألة الإمامة، فخلا منها كتابه **التوحيد** الجامع لآراء الفرق الإسلامية. وله: **ردّ كتاب الإمامة لبعض الروافض**، وبعض الشذرات في الإمامة، وقد دوّنها تلاميذه اللاحقون في مصنفاتهم. ولا تختلف مسائل الإمامة في رسالته العقدية الموجزة المنسوبة إليه، والتي شرحها تاج الدين السبكي (-٧٧١هـ/١٣٧٠م) بعنوان **السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور**، عما سطّره الأشعري في كتبه. وفي العصر العباسي الثالث (٣٣٤-٤٤٧هـ/٩٤٦-١٠٥٥م)، وقد استقوى البويهيون الشيعة أصحاب الشوكة على حاضرة الخلافة ببغداد، تصدّى المتكلّم النظّار أبو بكر الباقلاني (-٤٠٢هـ/١٠١٣م)، لمسألة الإمامة لا سيما في كتابيه **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، **ومناقب الأئمة**، فكان متقدّماً في آرائه وحججه بشأن الإمامة وشروطها، وتصحيح خلافة الراشدين. وفيه أيضاً، صدرت أولى المصنّفات المتكاملة من حيث التقسيم والتبويب في فقه الأحكام السلطانية، وذلك حين انشطرت السلطة بين خلفاء يملكون الشرعية ولا يحكمون فعلاً، ومتغلبين على الخلافة لا شرعية لهم. فكان الهدف من تلك الكتابات برعاية الخلفاء أو ذوي الشوكة، إيجاد حل فقهي لمعضلات الواقع، بما يحفظ للخلافة موقعها ولو رمزياً، ويشرّع أفعال المتغلبين كي تصح أحكام القضاء بين المتخاصمين، وتُصان الحقوق. فطرح أبو الحسن الماوردي (-٤٥٠هـ/١٠٥٨م) إمارة الاستيلاء في كتابه **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، وسبل التعامل معها من منظور فقهي. وجاراه القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي (-٤٥٨هـ/١٠٦٥م) بمصنّف يحمل العنوان نفسه تقريباً، وهو **الأحكام السلطانية**، وكذلك هو مثله في التبويب والتقسيم. وتكاد المضامين تتطابق مع الكتاب الأول، مضافاً إليها آراء الحنابلة. وبلغ التدوين السياسي ذروته أوائل العصر العباسي الرابع (٤٤٧-٦٥٦هـ/١٠٥٥-١٢٥٨م) حين تهاوت سلطة الخلفاء، وذلك تصدياً من إمام الحرمين الجويني (-٤٧٨هـ/١٠٨٥م) لهذه النازلة، في كتابه **غياث الأمم في التياث الظُّلَم**، متناولاً مبحث الإمامة ومتعلقاتها بطريقة مختلفة، وبناء على مقاصدها؛ فلا يمكن بنظره أن تؤدى وظائف الإمامة من دون شوكة. بل حرّض الجويني صاحبَ الشوكة ذا الكفاية والمفتقد لبعض صفات الإمامة، ولا سيما منها النسب القرشي، على التصدي لمنصب الإمارة من موقع المتغلب بطبيعة الحال، مع فقد الخليفة عملياً السلطة الحقيقية، وانتقال النفوذ إلى موضع آخر. وهذه النقلة النوعية التي لم يسبقه إليها أحد - بحسب ما يرى الجويني في الأقل — مهّدت السبيل، وقد اندثرت الخلافة العباسية تماماً عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م. وانتقلت السلطة فعلياً إلى

المماليك في مصر وبلاد الشام بغطاء رمزي من سلالة آل العباس، فضلاً عن سلطنات أخرى في المشرق والمغرب، لظهور مفهوم العصبية المرتبط عضوياً بمفهوم الشوكة، مع الفقيه والقاضي والمؤرخ ابن خلدون (-٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، فكان ما طرحه امتداداً طبيعياً لتراث الفقه السياسي الأشعري، لا سيما اجتهادات إمام الحرمين أبي المعالي الجويني.

لقد كان لآراء الجويني تأثير ملحوظ في كبار الفقهاء والمتكلّمين من بعده، بمختلف المذاهب التي انتموا إليها، كالغزالي الشافعي (-٥٠٥هـ/١١١١م)، وابن تيمية الحرّاني الحنبلي (-٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، وابن خلدون المالكي، وسعد الدين التفتازاني الحنفي (-٧٩٢هـ/١٣٨٩م). لكن ابن خلدون لم يكتفِ بترداد ما تناقله الفقهاء جيلاً بعد آخر عن حكم الإمام المتغلب ودور الشوكة. بل انتقل نوعياً من مفهوم الشوكة إلى مفهوم العصبية، ومن فقه الأحكام السلطانية إلى علم العمران، وموضوعه الاجتماع البشري، باعتبار أن العصبية هي مقدمة ضرورية لقيام الشوكة، محاولاً رسم قواعد ثابتة لقيام الدول وسقوطها.

إن ابن خلدون وكما ذكر هو في **مقدمته**، أراد أن يضع لعلم التاريخ قواعد ومعايير لقبول الأخبار وردّها بالاحتكام إلى علم العمران وأحواله. فكانت النتيجة أن طرح نظرية اجتماعية سياسية متكاملة، ورائدة في زمانه، بمعنى تشريح الكيفية التي تنشأ فيها السلطة وتقوم بها الدولة، من خلال التنازع الطبيعي بين مراكز النفوذ، وتصارع العصبيات، وصولاً إلى تحكّم العصبية الغالبة على البقية، مع إيراد شذرات من آرائه في علوم، وحقول مختلفة. وفي سبيل تحقيق مراده، تطرّق ابن خلدون إلى فقه الأحكام السلطانية باجتزاء بعضها المتعلّق بموضوع تكوين علم العمران، فاستعاد ما دوّنه الأشاعرة من قبله بشأن الإمامة وشروطها، مع تفنيد آراء الفرق الإسلامية الأخرى. لكنه أدخل مفهوم العصبية إلى المنظومة الفقهية الخاصة بالسلطة، فكأنه رام تناول الظاهرة من بُعديها الفقهي والاجتماعي في آن واحد، بل أراد إضفاء الشرعية على العلم الجديد.

أ–أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

إن موضوع البحث، هو المقارنة بين مفهوم الشوكة عند الجويني، ومفهوم العصبية عند ابن خلدون، وفحص إمكانية استلهام ابن خلدون من آراء الجويني في الإمامة، لا سيما استناده إلى مفهوم الشوكة. وتكمن أهمية هذا الاشتغال المفهومي في أنه يسهم في ردم الفجوة الزمنية بين الجويني وابن خلدون، من أجل تتبّع مسار تطوّر الفكر السياسي الإسلامي السني وفق المذهب الأشعري ما بين القرنين الخامس والثامن الهجريين/الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين. كما أنه يضع على محك الدرس والتمحيص، مفهوم الشوكة وأثره فيما بعد الجويني، وخاصة من جهة كونه أحد مصادر الإلهام لابن خلدون في اعتماده على مفهوم العصبية، محوراً أساسياً لعلم العمران؛ ومن ثَمّ اكتشاف الآليات المعرفية والإجرائية التي اعتمدها ابن خلدون لتبرير إنشاء علم جديد سيكون عُرضة لانتقادات خصومه الفقهاء. وبما أن هذا الموضوع لم يُطرق من قبل، على نحوٍ منهجي، باستثناء بعض الإشارات العابرة، فإن هذا البحث يندرج في سياق تقديم إضافة جديدة في حقل دراسات الفقه السلطاني.

أما أسباب اختيار عنوان البحث، فمنها الذاتي والموضوعي:

أولاً، إن التفتيش عما هو يمكن أن يقدّم جديداً من نوع ما، أي توضيح مغلق أو إكمال نقص، أو حتى ابتداع فكرة جديدة، أو تقديم رؤية غير مسبوقة، ليكون موضوعاً لبحث أكاديمي، هو أحد أسباب اختيار هذا العنوان، وإن كان يلج مجالاً كثرت فيه الأقلام، وتزاحمت فيه الآراء، حتى ليُظنّ أنه ما ترك سالف لخالف أيَّ ثغرة يمكن النفاد منها، لاستئناف الدرس الخلدوني مجدداً، ومن عنوان تقليدي هو: المصادر المحتملة لعلم العمران، أو لمقدمة ابن خلدون ككل. لكن الاطلاع على كثير من الدراسات المتنوعة التي قاربت ابن خلدون من نواحٍ متعددة، أفضى إلى اقتناع بأن هذه الناحية التي يهتم بها البحث، لم تنل حظها بعد من الدرس.

ثانياً، إن الجويني وعلى الرغم من دوره المهمّ في التصدّي لنوازل السياسة، والاجتهاد في الفقه السلطاني، فضلاً عن كونه حلقة أساسية في الأصول (العقيدة الأشعرية)، وفي الفروع (المذهب الشافعي)، إلا أنه لم ينل ما يستحقه بعد من الدراسة لآرائه ومنهجه في التأصيل والتفريع، لا سيما كتابه **غياث الأمم في**

التياث الظلم في الشأن السياسي، بل في ما هو أعم ليشمل مجموعة الأحكام الشرعية عند فقدان الحكام والفقهاء. وبالمقابل، فإن ابن خلدون، ومع الاهتمام البالغ الذي أولاه الباحثون لآرائه وأفكاره الريادية في علم العمران، وامتداداته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية في القرنين الأخيرين، إلا أن المجال ما زال منفسحاً لفحص جوانب أخرى ما تزال قابلة للنظر، لا سيما ما يتعلّق بالمسار المعرفي التاريخي الذي أوصل ابن خلدون إلى هذا المستوى من الإدراك لمشكلات عصره، ونوع الحلول المقترحة منه، والتوصيات.

ب- مشكلة البحث وأسئلته:

إن الإشكالية الأساسية في هذا البحث تتلخص في السؤال المركزي، وهو هل أفاد ابن خلدون منهجياً من المدرسة الأشعرية الكلامية عامة في الشأن السياسي، ومن كتابات الجويني خاصة لتطوير مفهوم الشوكة الوارد في كتاب **غياث الأمم في التياث الظلم** تحديداً، من أجل استحداث مفهوم العصبية بمنحى اجتماعي سياسي إيجابي بعد نقله من معناه اللغوي السلبي المذموم شرعاً؟ وهل أسقط ذكر الجويني عمداً فضلاً عن دوره في تطوير نظريته السياسية، كما تغافل عن أدوار آخرين في سياقات أخرى في **المقدمة**؟

ويتفرّع عن الإشكالية الأساسية، سؤالان فرعيان وهما: هل كان ابن خلدون يسعى إلى التعويض النفسي عن خيباته السياسية عبر إبداع علم جديد لم يسبقه إليه أحد، ما دعاه إلى إغفال بعض مصادره الأساسية في **المقدمة**، ولا سيما الجويني، بهدف تأكيد الأصالة العلمية لما طرحه؟ وهل كان لخصومته مع علماء المالكية المعاصرين له، دور في نسبة إسقاط النسب القرشي للإمام إلى الباقلاني المالكي، بدلاً من الجويني الشافعي، والذي كان انتقد الإمام مالك بشدة في **غياث الأمم**، في مسألة شهيرة منسوبة إليه؟

ج- حدود الدراسة:

إن موضوع البحث هو دراسة مفهوم الشوكة عند الجويني ومقارنته بمفهوم العصبية عند ابن خلدون، وتلمس العلاقة بينهما. وهذا يتطلب النظر في مستويين: أولاً في الواقع، لمعرفة كيف تركّزت السلطة

الإسلامية عبر الأعصر، وأشكال النفوذ الحقيقي فيها، بما يقتضي النظر الانتقائي لمفاصل أساسية في السياق التاريخي للخلافة الإسلامية منذ تأسيسها وصولاً إلى حال الضعف الشديد للخلفاء العباسيين في أواخر الدولة. أما المستوى الثاني من النظر، ففي سبل الاجتهاد في الواقع، ومحاولة تكييفه أو التكيف معه، وذلك عبر سَبْر مواقف الفقهاء بإزاء تلك النوازل، بحيث تحصّل تراث فقهي سلطاني متكامل منذ القرن الخامس الهجري بعد استلاله من المصنّفات الفقهية العامة، واستقلاله عن مصنّفات علم الكلام الأشعري. وقد استند إليه ابن خلدون، كي يحقّق نقلة نوعية نحو علم العمران.

وعلى هذا، فإن حدود هذه الدراسة تتركز بنحوٍ خاص على المرحلة الزمنية ما بين القرنين الخامس والثامن الهجريين الموافق لما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين، وإن كانت لها إطلالات على التاريخ السياسي والعلمي منذ الخلافة الراشدة في القرن الأول، وحتى ما بعد سقوط الدولة العباسية في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي.

د- أهداف الدراسة:

تتمثل أهداف البحث في النقاط الرئيسية التالية:

١- رصد تطور الفكر السياسي والفقهي الإسلامي السني بالمقارنة مع الفرق الإسلامية الأخرى.

٢- تتبّع مفهوم الشوكة الذي ابتدر الجويني إلى استعماله، وتوظيفه في مسألة الإمامة بين القرنين الخامس والثامن الهجريين/الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين.

٣- تحليل **مقدمة** ابن خلدون لجهة مدى استنادها إلى فقه الأحكام السلطانية من أجل تكوين علم العمران وتبرير مفهوم العصبية.

٤- الكشف عن مصدر أساسي مفترض من مصادر النظرية الخلدونية في قيام الدول وسقوطها، وهو وهو كتاب **الغياثي** للجويني، وبتطوير مفهوم الشوكة، ومن ثَمّ تجاوزه.

هـ- دراسات سابقة في الموضوع:

حظي ابن خلدون باهتمام بالغ من الباحثين في الغرب والشرق، وصدر عدد كبير من الكتب والدراسات والمقالات التي تتناول **مقدّمته** بالإجمال أو نواحيَ خاصة منها، لا سيما مفهوم العصبية، فضلاً عن المحاضرات والندوات المتخصّصة، بخلاف ما لقيه أبو المعالي الجويني سواء في الغرب أو الشرق على الرغم من أصالة الفكر السياسي والفقهي الذي يميز إنتاجه العلميّ عامة، وكتابه **غياث الأمم** خاصة. والسبب الظاهر لإغفال الجويني كفقيه سياسي رائد، ومصدر محتمل من مصادر مقدمة ابن خلدون، هو أن اهتمام المستشرقين الغربيين ومنذ القرن التاسع عشر الميلادي، تركّز على ما ابتكره ابن خلدون من علم العمران الذي هو من إرهاصات علم الاجتماع. ولم يعبأوا إجمالاً بالتراث الفقهي التقليدي. وحتى في مجال الفقه السياسي، درس المستشرقون الكتاب الشهير للماوردي **الأحكام السلطانية**، فتركّز نظر الباحثين العرب عليه. وبما أنهم اكتشفوا ابن خلدون بعيون الغرب، فقد عكفوا على درس **المقدمة**، واستنباط ما يرونه فيها من أسبقية لابن خلدون وريادة في تأسيس علم الاجتماع. ولم يُعرف كتاب الجويني **غياث الأمم** إلا على نطاق ضيق، ولم يُحقّق ويُنشر أول مرة إلا في أواخر القرن العشرين. بل إن كتابه هذا، لم يلقَ اهتمام المشارقة والمغاربة بمثل ما اهتموا بكتبه الأخرى، سواء في الأصول والفروع لذلك. وربما يعود السبب إلى طبيعة الكتاب وما احتواه من آراء فقهية جريئة، تخطى فيها الجويني الحواجز المذهبية السنية.

وعلى هذا، لا نعثر إلا على دراسات قليلة تتناول مفهوم الشوكة عند الجويني، وليس على نحوٍ معمّق، فضلاً عن عدم مقارنته بمفهوم العصبية عند ابن خلدون. ففي حين أن كتاب الجويني لم ينشر محقّقاً أول مرة سوى عام ١٩٨٠م، طُبعت **مقدّمة** ابن خلدون كاملة ببولاق في مصر عام ١٨٦٧م. وكانت نُشرت ترجمة كاملة **للمقدّمة** إلى اللغة التركية عام ١٨٦٠م، فيما تُرجمت الفصول الخمسة الأولى منها عام ١٧٣٠م. وتُرجمت أجزاء منها إلى اللغة الفرنسية عام ١٨٠٦م، ثم نُشرت كاملة عام ١٨٦٨م. كما تُرجمت **المقدّمة** كاملة إلى الإنكليزية أول مرة، وطُبعت عام ١٩٥٨م، فضلاً عن ترجمتها إلى لغات أوروبية جزئياً أو كاملة حسب ما تتبّعه المستشرق الألماني ناثانيل شميدت (Schmidt Nathaniel) (-١٣٥٨هـ/١٩٣٩م) في كتابه **ابن خلدون المؤرخ والسوسيولوجي والفيلسوف**

Ibn Khaldun Historien, Sociologist, And Philosopher *الصادر* عام ١٩٣٠م، وعبد الرحمن بدوي (-١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م) في كتابه **مؤلفات ابن خلدون** الصادر عام ١٩٦١م.

هذه الفجوة الزمنية في طباعة هذين الكتابين وانتشارهما، كانت عقبة نسبية في فهم المسار التطوّري للفكر السياسي الإسلامي، الأشعري تحديداً، كما نبّه إلى ذلك المستشرق البريطاني هاملتون جب (Hamilton Gibb) (-١٣٩٢هـ/١٩٧١م)، بعدما استعرض النظرية السنية في الخلافة.

وبناء على ما سبق، يمكن القول إنه لا توجد دراسة مخصّصة لمقارنة مفهومي الشوكة والعصبية — على حدّ اطلاعي — ولا توجد أبحاث قديمة أو حديثة تتناول إمكانية إفادة ابن خلدون من كتاب الجويني **غياث الأمم**، بل ثمة ملاحظات عابرة عن احتمال التأثر به دون محاولة التفصيل فيها، فيما صدرت دراسات أخرى عن مصادر محتملة لمقدمة ابن خلدون، غير الجويني، قد يكون نزح منها أفكاره الأساسية مع إغفال منه لتلك المصادر عمداً على حسب ما تؤكده تلك الدراسات، كما هو كتاب مصطفى الشكعة (-١٤٣٣هـ/٢٠١١م) **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته** الصادر في طبعته الأولى عام ١٩٨٦م في القاهرة عن الدار المصرية اللبنانية، والذي يؤكد فيه أن ابن خلدون اقتبس نظريته من مصادر إسلامية ومن كتاب ابن النفيس (-٦٨٧هـ/١٢٨٨م)، **الرسالة الكاملية في السيرة النبوية**، الصادر في طبعته الأولى عام ١٩٨٥م، وكذلك كتاب **نهاية أسطورة، نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا**، لمؤلفه محمود إسماعيل، والصادر في القاهرة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عام ٢٠٠٠م، والذي يؤكد أن ابن خلدون أفاد من **رسائل** إخوان الصفا، ولم يذكرها في **مقدّمته** علماً أن الكتابين السابق ذكرهما لم يكونا حاسمين في البرهنة على ما ذهبا إليه، ولا الجوانب المدّعاة بأنها موضع الاقتباس، ذات أهمية أساسية في نظرية ابن خلدون.

أما الدراسات التي لها صلة قريبة بعنوان البحث الحالي، فتنقسم إلى قسمين: القسم الأول في الفقه السياسي للإمام الجويني، والقسم الثاني في الفكر السياسي لابن خلدون ومصادره، وهذا ما سنتناوله فيما يلي:

أولاً، دراسات في الفقه السياسي للجويني:

١- في بحث الدكتور أحمد مبارك البغدادي (-١٤٣١هـ/٢٠١٠م) بعنوان "الإمامة عند الجويني في كتاب غياث الأمم في التياث الظلم" الصادر في **مجلة كلية الآداب**، التابعة لجامعة الملك سعود، عام ١٩٨٥، مج١٢، ع٢، استعراض لقيمة المؤلف، وأبرز المحاور التي عمل عليها الجويني، وما يميزه من حيث استهدافه نظام الملك (٤٨٥هـ/١٠٩٢م) وزير السلاجقة، وإهماله أو إغفاله مقام الخليفة العباسي، بل السلطان السلجوقي. وفي السياق، يعقد الدكتور البغدادي مقارنات شكلية ومضمونية بين الكتاب وكتاب الماوردي **الأحكام السلطانية** مع ميل واضح إلى الثاني. ولا إشارة إلى دور الجويني في مسار تطوّر الفكر السياسي الأشعري، وصولاً إلى ابن خلدون.

٢- صدر للدكتور فتحي الدريني (-١٤٣٤هـ/٢٠١٣م) بحث على حلقتين بعنوان "الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون"، في مجلة **التراث العربي** بدمشق، وذلك في العدد ٢٢ بتاريخ ٢ كانون الثاني ١٩٨٦م، والعدد ٢٤ بتاريخ تموز ١٩٨٦م. والبحث جزء مطوّر من فصل (قواعد الحكم في الإسلام) في كتابه **النظريات الفقهية** الصادر عن جامعة دمشق. وهذا البحث لا يذكر دور الجويني، بل يركّز الاهتمام في الغزالي الذي هو من أبرز تلامذته، مع أن كتاب **فضائح الباطنية** للغزالي يقتبس كثيراً من آراء الجويني فيما يتعلق بمبدأ الشوكة، ومن كتاب **غياث الأمم**. أما الماوردي فمعاصر للجويني، ومن المسوّغ الانتقال إلى الجويني مباشرة قبل مناقشة الغزالي. ويتكرر الأمر نفسه في كتاب الدريني **النظريات الفقهية**، إذ يتناول الماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وكذلك نظام الملك الذي يسميه الإمام الطوسي، ولا يلمح دور الجويني في الفكر السياسي.

٣- انعقدت ندوة في الدوحة بقطر في الذكرى الألفية للجويني عام ١٩٩٩م. وصدرت الأبحاث في كتاب يحمل عنوان **ندوة حول الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني**، وذلك في العام التالي عن جامعة قطر كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. وقد تضمنت الندوة ثمانية محاور. أما البحث الأقرب فيها إلى عنوان الدراسة، ما جاء في المحور السادس، وهو بحث الدكتور عبد المجيد النجار تحت عنوان "مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين". حيث يقتصر على إبراز أهمية الشوكة كمبدأ أساسي في الفقه السياسي للجويني، توصيفاً له، وتحليلاً لأركانه، وسبراً لآثاره في انعقاد الإمامة وانحلالها. كما

أن أعمال الندوة عموماً لم تتضمن محوراً مستقلاً لبحث أثر الإمام الجويني في الفقهاء اللاحقين في القرون التالية، في مجال الفقه السياسي، مع أن المحور الثامن مثلاً والذي يحمل عنوان مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، أشار إلى أثر الجويني في علماء مقاصد الشريعة.

٤- **السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها**، للدكتور عمر أنور الزبداني، الصادر عام ٢٠١١م في بيروت عن دار البشائر الإسلامية. وفيه تفصيل موسع لقواعد الإمامة ومقاصدها، ودور الجويني في إرساء أركان السياسة الشرعية بمختلف أوجهها. لكن الكتاب لم يوفّ مفهوم الشوكة حقه بمعنى لفت النظر على نحو معمّق أكثر إلى علاقة الشوكة بقواعد الإمامة ومقاصدها، وإفراد مبحث مستقل في مفهوم الشوكة، بل كانت إشارات عابرة في ثنايا الكتاب إلى هذه الصفة.

٥- **الفكر السياسي عند الإمام الجويني، دراسة فقهية تحليلية مقارنة**، للدكتور رائف محمد نعيم، الصادر في عمان، عام ٢٠١٣م، عن دار جهينة للنشر والتوزيع. وفي هذه الدراسة، يقلل الباحث من دور الشوكة في تصحيح الإمامة، سواء أكانت عن اختيار من أهل الحل والعقد أو تغلباً، وذهب إلى أن الجويني لا يجيز ولاية المتغلب بالإطلاق، علماً أن الجويني يفصّل في المسألة، ويقرر أحكامها وفق الظروف. أما في مسألة شرط النسب القرشي، فقد لاحظ الدكتور نعيم تردد الجويني في قبوله، لكنه رأى أخيراً أن الجويني قد يكون تابع الباقلاني في عدم اشتراط النسب القرشي عند الإمام، من دون أن يناقش صحة ما نسبه ابن خلدون إلى الباقلاني، وأن المسألة غير منصوص عليها في الكتب المنشورة للباقلاني بالاتجاه الذي ذهب إليه ابن خلدون.

٦- **الإمامة بين الماوردي والجويني من خلال كتابي الأحكام السلطانية وغياث الأمم**، لعبد الغني سلطان عبد الوهاب الفقيه، الصادر عن دار الكلمة للنشر والتوزيع في المنصورة (مصر)، عام ٢٠١٥م. وفي الكتاب، استعراض لأوجه الاتفاق والاختلاف بين الماوردي والجويني. والخلاصات التي توصل إليها الباحث، تتراوح بين الخلاف اللفظي والمنهجي مع اتفاقهما غالباً. لكنه لم يتناول المسألة التي تميّز بها الجويني عن الماوردي، وهي ربط صحة الإمامة بالشوكة اللازمة لتأدية المهمات والوظائف، فيما كان الماوردي حريصاً على الحفاظ على الخلافة من خلال استيعاب أمراء التغلب فيما سماه بإمارة الاستيلاء.

ثانياً، دراسات في الفكر السياسي لابن خلدون ومصادره:

١- كتب المستشرق البريطاني هاميلتون جب دراسة تحت عنوان "الأساس الإسلامي للنظرية السياسية عند ابن خلدونThe Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory"، في **نشرة معهد الدراسات الشرقية** *Bulletin of the school of oriental studies*، ج٧، عام ١٩٣٣م، في لندن، فقرر أن الحقائق والقواعد الأولية التي تقوم عليها مقدمة ابن خلدون، هي الحقائق والقواعد التي توصل إليها عملياً كل الفقهاء السنيين السابقين، والفلاسفة الاجتماعيين الأولين. ورأى كمثال أنه تأثر بنص لابن تيمية في كتابه **الحسبة في الإسلام**، بحيث يمكن أن يكون ابن خلدون قد قام ببسط الفكرة وتدقيقها أكثر، واستحداث فكرة العصبية، فلا يكون غيّر فيها كثيراً. لكن جب أغفل كتباً أخرى لابن تيمية في السياسة الشرعية هي أَوْلى أن يتأثر بها ابن خلدون، لا سيما **منهاج السنة النبوية**. وفيه استعمال صريح لمفهوم الشوكة، واعتماد مقاصد الشريعة في التعليل.

٢- وفي دراسة أخرى، تحت عنوان "نظرات في النظرية السنية في الخلافة Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate"، صدرت في **أرشيفات تاريخ القانون الشرقي** *du Archives d'Histoire Droit oriental*، ج٣، في باريس، عام ١٩٣٩م، يقول جب إنه لم يطلع على كتاب الجويني: غياث الإمام، كما جاء عنوانه في كتاب تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (-١٩٥٦م)، وإلا لتمكن من رصد تطور النظرية السنية في الخلافة، بعد الماوردي، ليرى كيف تعدلت على يد الجويني، إلا أنه اعتبر أن ما ورد في كتابه الآخر الإرشاد، يدل على تقليله من أهمية مشكلة الإمامة.

٣- وضع المستشرق البريطاني الألماني الأصل إروين روزنتال (Erwin Rosenthal) (-١٤١٣هـ/١٩٩١م) كتاب **الفكر السياسي في الإسلام الوسيط** *Political thought in medieval islam An introductory outline* عام ١٩٥٨م عن جامعة كامبردج. وعندما تناول نظرية الخلافة عند المفكرين المسلمين من فقهاء وفلاسفة، أورد آراء الماوردي والغزالي، وابن جماعة (-٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، وابن تيمية، وابن خلدون. ولم يشر إلى الجويني أدنى إشارة.

٤- ترجم المستشرق الألماني فرانز روزنتال (-١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) **مقدمة** ابن خلدون إلى الإنكليزية في ثلاثة مجلدات عام ١٩٥٨م، وصدرت عن دار بانثيون بوكس Pantheon Books بنيويورك. وكتب مقدمة طويلة تناول فيها سيرة ابن خلدون، على نحوٍ منهجي وناقد للمصادر، لا سيما السيرة الذاتية التي كتبها ابن خلدون، فيلاحظ أن صاحب **كتاب العبر** لا يذكر مؤلفاته المبكرة في شبابه، ويكتفي بذكر المقدمة، كما أن هذه السيرة لا تشبع فضول الباحث في أيامنا، لفقدان عناصر أساسية تتعلق بحياته الخاصة والتي قد تضيء على نوازع وحوافز شخصية أملت عليه اهتمامه اللاحق بكتابة تاريخ العالم، وتخصيص مقدمة هذا التاريخ لعلم العمران.

٥- للدكتور محمد عابد الجابري (-١٤٣٢هـ/٢٠١٠م) دراسة معمقة في الفكر السياسي لابن خلدون من خلال مفهومي العصبية والدولة، صادرة عام ١٩٧١م، تحت عنوان: **فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ويقوم الجابري في هذا الكتاب بأمرين أساسيين، الأول تحليل مصطلحات العصبية، والعمران، والدولة في المقدمة، حتى وصل إلى تعريف الدولة بأنها "الامتداد الزماني والمكاني لعصبية ما". أما الثاني فهو رصد الانتقال من علم التاريخ إلى علم العمران. وقد رأى الجابري بخلاف كثير من الدراسين العرب والغربيين، أن علم العمران ليس هو بدايات علم الاجتماع الحديث. بل إن المقدمة هي كتاب سياسة. وإن نظرية ابن خلدون في العصبية، هي استمرار للفكر الإسلامي السياسي السني، وتطوير لما انتهى إليه في موضوع الخلافة، وذلك باعتبار أن ما ذهب إليه الغزالي في الإمامة من حيث الاستناد إلى الشوكة، هو العصبية عند ابن خلدون. وهذا الاتجاه الجديد الذي بدأه الغزالي بحسب الجابري، وتابعه ابن طباطبا، المعروف بابن الطقطقى (-٧٠٩هـ/١٣٠٩م) من بعده، هو الاتجاه نفسه الذي جاء ابن خلدون ليحدّد معالمه، ويرسم طريقه، ويعمّق أسسه وأبعاده. وخلع عليه اسماً هو علم العمران. لكن مفهوم الشوكة المذكور في **فضائح الباطنية** هو استعارة لمفهوم الجويني في **غياث الأمم**، والحريّ أن يعتبر ابن خلدون امتداداً للجويني لا للغزالي.

٦- حاول الدكتور مصطفى الشكعة العثور على مصادر سابقة تأثر بها ابن خلدون لدى تدوين المقدمة، فألّف كتابه **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، الصادر في القاهرة عن الدار

المصرية اللبنانية عام ١٩٨٦م، مستنتجاً أن مفهوم العمران، وأعمار الدول مستقى من النص القرآني. ثم يقول في طبعة لاحقة عام ١٩٨٨م إنه اكتشف أن ابن خلدون استرق النظر في كتاب الطبيب ابن النفيس، والذي هو بعنوان **الرسالة الكاملية في السيرة النبوية**، فنقل منه من دون أن يذكره في **المقدمة**، فيما يتعلق بمفهوم العمران، وضرورة الاجتماع الإنساني، ونظام الحكم. لكن تأكيد الشكعة إفادة ابن خلدون من **الرسالة الكاملية** لا يطال سوى جزء يسير من مقولات ابن خلدون، كما أن موضع الاقتباس لم يتفرد به لا ابن النفيس، ولا ابن خلدون. وما أورده ابن النفيس من معانٍ عامة في العمران، قد ورد مثلها وما هو أكثر اتصالاً منها بالمفاهيم الأساسية لابن خلدون، لدى آخرين مثل ما جاء به ابن حزم (–٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، وابن رشد (–٥٩٥هـ/١٠٩٩م)، وابن تيمية، وقبلهم الماوردي، والجويني، والغزالي.

٧– كتب الدكتور علي زيعور عن **الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي**، وهو صادر في بيروت عن مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر لعام ١٩٩٣م. وفيه فصل تحت عنوان انجراحات الوعي والسلوك: سمات الشخصية وصحيفتها النفسانية، حيث يقوم زيعور بتحليل شخصية ابن خلدون من خلال سيرته الذاتية بعنوان: **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، وهو ما يتعلق بالدوافع النفسية التي جعلت ابن خلدون يكتب المقدمة، راسماً صورة سلبية تختلف عن الصورة النمطية الإيجابية الشائعة في العصر الحديث، ولدى من كتبوا عنه أو درسوا مقدمته، معتبراً إياه صوفياً مقموعاً، وسياسياً خائباً، ونرجسياً محبطاً. والصدمات أو الإخفاقات هي التي حفّزته على الاختلاء والانقطاع عن الناس في قلعة بني سلامة وتدوين المقدمة، في محاولة للتشبه بالغزالي الذي انقطع هو أيضاً في مرحلة التحوّل الفكري والسلوكي. وهذا التحليل النفسي يبدو ذا فائدة في تبيان سلوك ابن خلدون مهموماً بما يُثبت أعلميته بين بني عصره من خلال اجتراح علم جديد، وقد منعته ظروف قاهرة عن إكمال مسار تلقيه العلوم، بسبب الطاعون أولاً، ومن ثم انهماكه بالسياسة.

٨– يُعدّ كتاب **الفكر الكلامي عند ابن خلدون** للدكتورة منى أحمد أبو زيد، الصادر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع في بيروت، عام ١٩٩٧م، ممن لامس مسألة أساسية تطرق إليها هذا البحث، وهي أن ابن خلدون استثمر علم الكلام الأشعري في المقدمة، فزعم أن القاضي الباقلاني

هو الذي أسقط شرط النسب القرشي في الإمام. وناقشت الباحثة هذه القضية، وحاولت إيجاد تعليلات لها، فأشارت إلى أن ابن خلدون قد يكون خلط بين الباقلاني والجويني، لأن الجويني هو من يقلل من أهمية شرط النسب القرشي لا الباقلاني، وأن ابن خلدون قد يكون اطلع على مخطوطات للباقلاني لم تُطبع بعد.

٩- للدكتور رضوان السيد بحث في مجلة **التسامح** التي تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان، في عددها السادس عشر خريف عام ٢٠٠٦م، تحت عنوان "مصادر الفكر السياسي الخلدوني". وفيه يذكر السيد أن ابن خلدون أفاد من مصادر كثيرة، ولم يذكر بعضها إلا على سبيل الإنكار على ما ورد فيها. وكان تركيز الدكتور السيد على المقارنة ما بين الماوردي وابن خلدون، مع طرح التأثر بالماوردي كما من التراث اليوناني، من دون أي إلماح منه إلى دور الجويني.

١٠- كتب الباحث التركي محمد زاهد جول في العدد ٥١ من مجلة **إسلامية المعرفة** شتاء ٢٠٠٧م، تحت عنوان "علم الكلام الخلدوني"، بذل فيه جهداً ملحوظاً في التنقيب عن دور ابن خلدون في علم الكلام الأشعري. وخلص إلى أنه كان متبعاً مقلداً لمن سبقه غير مجدد، مع الإشارة إلى أنه خالف جمهور الأشاعرة في إسقاطه شرط النسب القرشي في الإمام. لكن جول يذكر أن ابن خلدون يرفض هذا الشرط في حين أنه يستند إلى الباقلاني، ولا يرفضه مباشرة. ويقول إنه زاد شرط العصبية ليكون من مواصفات الإمام، ولا يربط ذلك بما اعتبره الجويني ومن بعده من توافر الشوكة، فجاء بحثه مبتسراً غير وافٍ بمتطلبات العنوان.

١١- كما كتب الباحث الأردني عليان عبد الفتاح الجالودي في العدد نفسه من مجلة **إسلامية المعرفة** (٥١، ٢٠٠٧م) تحت عنوان "تطوّر مفهوم السلطنة وعلاقتها بالخلافة من إمارة الاستيلاء عند الماوردي إلى مفهوم الشوكة والعصبية عند ابن خلدون". وكان من المفترض أن يحلّ البحث المذكور إشكاليات عدة، بما أنه يدرس تطور المصطلحات في الفقه السياسي إلى أيام ابن خلدون نفسه، وما جاء في مقدمته من مفاهيم كالشوكة والعصبية. لكن الجالودي بحسب البحث المشار إليه عندما ربط بين التطور السياسي وانعكاساته في الفقه، لم يدقق في بعض إطلاقات ابن خلدون بشأن إسقاط الباقلاني لشرط النسب القرشي مثلاً، بل سحبه على الجويني أيضاً مع أن الأخير لم يحسم الأمر،

واكتفى بالسير مع الإجماع. ثم يؤكد الباحث أن القاضي أبا بكر بن العربي أسقطه تماماً، فجاء ابن خلدون ليفسر الشرط وفق رؤيته لمفهوم العصبية. وعلى الرغم من أنه للجويني إسهامه المؤثر في الفقه السياسي، إلا أن الجالودي يكتفي بإشارات عابرة عنه لا تغوص في عمق أطروحاته، فضلاً عن الربط بينه وابن خلدون، أي بين مفهومي الشوكة والعصبية.

و- المنهج المتبع في الدراسة:

يستعمل البحث المنهج التاريخي لرصد التطورات السياسية والأشكال المختلفة من أنماط الحكم خلال المراحل الأساسية التي مرّت بها الدولة الإسلامية سواء أكانت دولة الخلافة أم دول السلاطين، وكذلك في متابعة انتشار مفهوم الشوكة عبر القرون في مصنّفات الفقهاء والمتكلّمين. ويستعمل أيضاً المنهج الوصفي الذي يقوم على دراسة المشكلة من كل جوانبها، وتحليل عناصرها، وكشف العلاقات والارتباطات بين مكوّناتها. واستعمل البحث منهج المقارنة لدى تناول مفهومي الشوكة والعصبية عند كلٍّ من الجويني وابن خلدون، كما منهج التحليل النفسي أثناء البحث الدوافع الذاتية التي كانت وراء تدوين ابن خلدون **المقدمة** في مرحلة انعزاله في قلعة بني سلامة، لا سيما أنه ادّعى لاحقاً أنها كانت إلهاماً على طريقة المتصوفة من حيث الشكل، وأنه لم يسبقه إليه أحد، مع حرصه على احتكار علم العمران وإقصاء أي تأثر له بمصادر سبقته.

ز- الصعوبات التي واجهت العمل:

بما أن البحث يغطي زمنياً مرحلة طويلة نسبياً، مع رصد أهم مصنّفات الفقه والكلام ما بين عصري الجويني وابن خلدون، في سبيل التماس مدى تأثر الفقهاء والمتكلّمين بآراء الجويني وصولاً إلى ابن خلدون. فقد كان لزاماً الاطلاع على ما يتوافر من تلك المصنّفات، سعياً لمعالجة الإشكالية المطروحة. كما أن كثرة المؤلفات عن ابن خلدون ابتداء من القرن القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي وإلى أيامنا هذه، مع تعدد الاتجاهات الفكرية والمنهجية للباحثين الذين تناولوا **المقدمة** بالدرس، والتمحيص، والمقارنة، والتحقيق، قد جعل من محاولة الاطلاع على أبرزها وأهمها، عملية شاقة، وتستنفد كثيراً من الوقت والجهد، لأن الهمّ كان منصباً على تلمس دراسات سابقة تطرقت

بطريقة ما إلى ما تضمنه البحث من إشكالية، أو حامت حول الفكرة في أقل تقدير، حتى لا يكون البحث استعادة لما سبق، أو تكراراً لما حُقّق فيه من قبل.

ح- خطة البحث:

يتكوّن البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول. ففي المقدمة، نبذة من تطور الكتابة السياسية في العصور الإسلامية وصولاً إلى الأحكام السلطانية، فعلم العمران الذي هو ذروة العلوم الإنسانية الإسلامية. ويتناول التمهيد المرحلة التأسيسية للخلافة، ابتداء من عهود الخلفاء الراشدين، ومن ثم إيراد نماذج مفصلية في تاريخ السلطة الإسلامية في لحظات قوتها والضعف. أما الفصل الأول، فيدرس مسألة الإمامة عند الفرق الإسلامية، وفق التيارين الرئيسيين تاريخياً، أي تيار الاختيار عن طريق أهل العقد والحل، وتيار التعيين بوساطة النص. ويتضمن الفصل الثاني، تحت عنوان الشوكة والإمامة عند الجويني، ثلاثة مباحث هي: الإمامة والغلبة أشعرياً قبل الجويني، وفيه عرض لآراء الباقلاني والحليمي (-٤٠٣هـ/١٠١٢م) والماوردي، ثم الإمامة والغلبة وشروطهما عند الجويني، وفيه استخراج للصفات الحاكمة في مسألة الإمامة وصحتها ومشروعيتها، لا سيما الكفاية والشوكة. وفي المبحث الثالث، مقارنة بين مفهومي القهر والشوكة عند الحليمي والجويني، وأثرهما في الإمامة. أما الفصل الثالث بعنوان العصبية والدولة عند ابن خلدون، فيتضمن مبحثاً يتناول مفهوم الشوكة بعد الجويني، وقصدُه تتبع تأثيره في الفقهاء اللاحقين من خلال كتاباتهم، كما يتضمن مبحثاً آخر، وهو الشوكة والعصبية عند ابن خلدون، وفيه إفضاء إلى إشكالية البحث، من خلال المقارنة بين مفهومي الشوكة والعصبية، وإثبات تأثر ابن خلدون بمن قبله لا سيما الجويني. وينتهي البحث بخاتمة وتوصيات، والفهارس العامة.

فصل تمهيدي

الخلافة حتى نهاية الدولة العباسية

فصل تمهيدي

الخلافة حتى نهاية الدولة العباسية

تأسّست دولة الخلفاء الراشدين في المدينة على ما خرج من اجتماع الأنصار والمهاجرين في سقيفة بني ساعدة بشأن أحقية قريش بتولي الأمر دون سواها، فورثت الخلافةُ الراشدة دولةَ النبي، وكانت استمراراً لها بما هي نيابة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. بويع أبو بكر رضي الله عنه (-١٣هـ/٦٣٤م) بالخلافة بمبادرة من عمر بن الخطاب رضي الله عنه (-٢٣هـ/٦٤٤م)، فكانت فلتة[١]، ثم شوكة، فانتصر أبو بكر على قوى الردة في الجزيرة العربية، وأطلق الفتوحات في العراق والشام. ثم تولى عمر من بعده بعهد من أبي بكر، فأقام أركان الدولة وتوسع في الفتح. وكان اختيار عثمان رضي الله عنه (-٣٥هـ/٦٥٦م) بتشاور من مجلس الشورى بين ستة مرشحين إنفاذاً لوصية عمر. اهتزت الدولة بشدة لدى مقتل عثمان، فبويع علي رضي الله عنه (-٤٠هـ/٦٦٠م)، بالخلافة في ظروف مضطربة، وبتأييد من قادة الثوار المنتفضين على عثمان، فنشبت الفتنة بين الصحابة، فكانت موقعة الجمل عام ٣٦هـ/٦٥٧م، فصفّين عام ٣٧هـ/٦٥٨م. ثم تشقّق جيش علي، بعد قبوله بالتحكيم بينه ومعاوية بن

---

١. أخرج البخاري في **صحيحه**، رقم الحديث (٦٤٤٢)، وأحمد في **مسنده**، رقم الحديث (٣٩١)، وابن أبي شيبة في **مصنفه**، رقم الحديث (٣٨٠٤٠) عن ابن عباس في حديث طويل قال فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها". ومعنى فلتة أي فجأة. ومثل هذه البيعة جديرة بأن تكون مهيّجة للشر والفتنة، فعصم الله من ذلك، ووقى. والفلتة هي كل شيء فُعل من غير رويّة. وإنما بودر بها أي البيعة خوف انتشار الأمر. وقيل: أراد بالفلتة الخلسة، أي إن الإمامة يوم السقيفة مالت إلى توليها الأنفس، ولذلك كثر فيها التشاجر. فما قُلّدها أبو بكر إلا انتزاعاً من الأيدي واختلاساً. انظر ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (-٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، ١٩٦٣م، ٣، ٤٦٧.

أبي سفيان (-٦٠هـ/٦٨٠م). انتصر علي على الخارجين عليه. لكن جيشه تزعزع، فضعفت شوكته. وانتهت دولة الخلافة الراشدة باغتياله، فكان ذلك إيذاناً بتحوّل الخلافة الشورية إلى ملك وراثي مع بني أمية ثم بني العباس، مع بقاء لقب الخلافة حتى بعد سقوط بغداد، ومقتل آخر خليفة عباسي فيها على يد المغول، وهو المستعصم بالله (٦٥٦هـ/١٢٥٧م)، لتصبح الخلافة العباسية مجرد وظيفة دينية دون شوكة أو سلطة، بل أداة لإضفاء الشرعية على سلاطين المماليك الذين يخلف بعضهم بعضاً بالقوة في أحيان كثيرة، واستناداً إلى شوكة الأمير الجديد.

وإذا كانت الخلافة الراشدة هي النموذج الذي اعتمده فقهاء أهل السنة ومتكلّموهم لتقرير قواعد الإمامة، وسبْر طرق انعقادها، فإنها كانت باعتبار التطور السياسي التاريخي، مرحلة أساسية لانتقال العرب من الكيانات السياسية الهشة، القائمة إما على أساس القبيلة وولاءاتها أو بوصفها دولاً طرفية تابعة لإمبراطورية مهيمنة من خارج الجزيرة العربية، إلى دولة كبرى خلال سنوات قليلة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بحيث باتت تسيطر على قلب العالم القديم، وطرق التجارة بين الشرق الآسيوي الأقصى والغرب الأوروبي، كما أصبحت في قلب التوازنات العالمية.

وفي هذا التمهيد ثلاثة مباحث، الأول عن دولة الخلافة الراشدة، والثاني عن الخلافة زمن الأمويين، والثالث في الخلافة زمن العباسيين، وذلك لإلقاء نظرة على تطوّر النظام السياسي الإسلامي من أيام الخلفاء الأربعة، من خلال رصد تبدلات مراكز القوة والحكم في رأس السلطة وما يحيط بها.

المبحث الأول، دولة الخلافة الراشدة:

مع بيعة أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه يوم السقيفة خليفةً لرسول الله صلى الله عليه وسلم، تأسّست دولة الخلافة الراشدة التي امتدت زهاء ثلاثين عاماً، فكانت مثالاً لمن جاء من بعد. وهي المرحلة التأسيسية مع أنّ نهجها السياسي لم يستمر بعد انقضائها، حين تحوّلت السلطة إلى ملك في أيام معاوية بن أبي سفيان ومن تلاه. وهي التي أرست نواة الرقعة الجغرافية لما بات يُعرف بدار الإسلام عقب الفتوحات السريعة في عهد أبي بكر وعمر قبل نشوء الفتن في أواخر عهد عثمان، ثم في عهد علي. وبلغت الدولة العربية الإسلامية المركزية أقصى مداها أيام بني أمية.

١– أبو بكر وتأسيس الخلافة:

توفي الرسول صلى الله عليه وسلم في سنة ١١هـ/٦٣٢م عقب حجة الوداع في أوج انتصار الدعوة، فكانت وفاته تحدّياً هائلاً للصحابة، ومنعطفاً خطراً لمسيرة الدولة الناشئة. فقد جمع الرسول بين السلطتين الدينية والدنيوية، ومات دون أن يعيّن خلفاً له[١]، فبرز أبو بكر الصدّيق كأول من أسلم من الرجال، وهو صاحب الرسول في الهجرة، وإمام الصلاة في مرضه، ومن تصدّى دون غيره لمخاطبة جمهور المسلمين لاستيعاب الصدمة[٢]. وهو الذي حاجج الأنصار في سقيفة بني ساعدة في أن الأمر لا يخرج من قريش. فكان أبرز مرشّح فيما بعد الرسول لقيادة المسلمين، امتداداً لدولة المدينة، وضماناً لاستمرار الإسلام وانتشاره، مع أنه أراد مبايعة عمر أو أبي عبيدة بن الجراح (–١٨هـ/٦٣٩م) في السقيفة[٣]. لكن اختياره لم يلحظ مكانته القبلية داخل قريش، فهو من بني تيم بن مرّة، أي من بطن صغير نسبياً، فيما كانت المنافسة محتدمة بين بني هاشم وبني أمية في الجاهلية. فلم يكن هناك من ينافس مكانته على رأس صحابة رسول الله، وكان من قبيلة صغيرة لا تنافس القبائل الأخرى، ولا يُخشى استبدادها[٤]. لكن هذا تحديداً هو ما دفع أبا سفيان صخر بن حرب (–٣١هـ/٦٥٢م) آخر زعيم لقريش قبل فتح مكة إلى تحريض عليّ على معارضة أبي بكر حسبما جاء في الطبري (–

١. إن اختلاف الأنصار والمهاجرين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة على تعيين خلف، من القرائن الجلية على عدم وجود وصية لأحد ليكون بعد الرسول خليفته، وإلا فإن كل الذين بايعوا الصدّيق، هم مخالفون لأمر النبي صلى الله عليه وسلم ووصيته عمداً، فضلاً عن أن الروايات التاريخية لا يرد فيها ذكر لأي نقاش حول الوصية المفترضة لعلي بعده كما تقول الفرق الشيعية. بل كان النقاش فيمن هو أهل ليكون الخليفة. هذه هي الحجة التقليدية التي تتردد في كتب متكلمي أهل السنة.

٢. كان عمر يتوعد الناس ويصر على أن الرسول حيّ لم يمت. وحين تكلم أبو بكر في الناس، تركوا عمر وأنصتوا إليه قائلاً لهم: "من كان يعبد محمداً، فقد مات إلهه الذي كان يعبده. ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت" رواه البخاري في **صحيحه**، رقم الحديث (٣٤٦٧)، وابن ماجه في **سننه**، رقم الحديث (١٦٢٧). وانظر الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (–٣١٠هـ/٩٢٢م)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٦م، ٣، ٢٠٢–٢٠٣.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣، ٢٢١.

٤. انظر محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠٠٠م، ١٣١.

٣١٠هـ/٩٢٢م)، وذلك من باب العصبية[١] القبلية، ولأن الزعامة في قريش تاريخياً، هي بين فرعي هاشم وأمية[٢].

وتكمن الأهمية الاستثنائية لخلافة أبي بكر تميزه عن سائر الصحابة في أربعة مواقف كان لها الأثر المباشر في تأسيس دولة الخلافة. أولاً، نجاحه السياسي في تخطي أزمة سقيفة بني ساعدة أمام تململ بعض زعماء الأنصار[٣]. وثانياً، تصدّيه لمانعي الزكاة كما المرتدين والتغلّب عليهم. وثالثاً، إطلاقه حركة الفتوحات التي ستؤدي في عهد خلفه عمر إلى تدمير الإمبراطورية الفارسية وإخراج الإمبراطورية البيزنطية من الشام وشمالي إفريقية[٤]. وأخيراً، عهده إلى عمر ليكون الخليفة من بعده، فكانت خطوة بالغة الأهمية لاستقرار الدولة وتوطيد أركانها.

يقول توماس أرنولد Thomas Arnold (-١٣٤٩هـ/١٩٣٠م) إنّ الرسول وهو يدرك نفوذ القبيلة في الحياة السياسية وعدم تقبّلها لمبدأ الوراثة، آثر ترك أصحابه أحراراً في اختيار قائدهم. وإنّ اختيار أبي بكر كان متطابقاً مع التقاليد العربية القديمة، بانتقال المنصب إلى الشخص الأكثر تأثيراً ونفوذاً، ودون

---

١. عَصَبة الرجل بنوه وقرابته لأبيه، وأولياؤه الذكور من ورثته. وسُمّوا عصبة لأنهم عصبوا بنسبه أي استكفوا به. والعرب تسمي قرابات الرجل أطرافه، ولما أحاطت به هذه القرابات وعصبت بنسبه سميت عَصَبة. والعُصبة والعِصابة جماعة ما بين العشرة إلى الأربعين. والتعصب من العصبية. والعصبية أن يدعو الرجال إلى نصرة عَصَبته والتألب معهم، على من يناويهم، ظالمين كانوا أو ظالمين. وقد تعصّبوا عليهم إذا تجمعوا. فإذا تجمعوا على فريق آخرين قيل تعصبوا. انظر ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن جمال (-٧٧١هـ/١٣٦٩م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، د.ت، ١، ٦٠٥-٦٠٦. وفي الحديث الذي يرويه أبو داود في **سننه**: "ليس منا دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية"، رقم الحديث (٥١٢١).

٢. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٣، ٢٠٩.

٣. تولى أبو بكر نقاش الأنصار الذين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لاختيار أمير منهم مستدلاً بأحقية قريش بالإمارة، حيث تمكن من احتواء الموقف. وانتهى اللقاء بمبايعته من الحاضرين مهاجرين وأنصاراً، ما عدا زعيم الأوس سعد بن عبادة (-١٣هـ/٦٣٤م). انظر المصدر نفسه، ٣، ٢٠٣-٢٠٦. وروى البخاري الحادثة في **صحيحه**، رقم الحديث (٣٦٦٧)، في نص طويل، مع تبرير خلاف الأنصار والمهاجرين، على أنه تأويل خطأ من جانب الأنصار، وأنه من عادة العرب أن لا يرأس القبيلة إلا من هو منها.

٤. بدأ أبو بكر حركة الفتوحات بمجرّد القضاء على الردة، فأرسل خالد بن الوليد إلى العراق بعد الانتهاء من اليمامة. انظر المصدر نفسه، ٣، ٣٤٣.

إجراءات معقدة أو شكلية، بحيث يكون محترماً بسبب كبر سنه أو لنفوذه، أو لخدماته للمجتمع[١]. لكن اختيار أبي بكر لم يكن عفوياً ولا سهلاً. وواجه أبو بكر اعتراضات محدودة قبل أن ينشغل المسلمون بحركة الردة الواسعة النطاق. فقبائل كثيرة دخلت في الإسلام سياسياً لا تسليماً بالرسالة. وكان ولاؤها للنبي صلى الله عليه وسلم كزعيم سياسي في حياته. فلما توفي، أرادت القبائل التملّص من التزاماتها مع المدينة وخليفة النبي. بل ما إن سمعت بمرض النبي حتى بدأت ترتدّ، وانطلق الكهّان يدّعون النبوة ويتزعمون الثورة، تقليداً لنموذج النبي، وتعويلاً عليه لتكرار النجاح[٢]. فهل كانت الردة خروجاً عن الدين أم خروجاً على الدولة أم الاثنين معاً؟ إنّ امتناع فئة واسعة من العرب عن أداء الزكاة دون بقية الفرائض أو الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يجعل مفهوم الردة ملتبساً كما يقول امحمد جبرون، فهي لم تكن ردة شاملة وكلية عن الإسلام، بل كانت ردة جزئية بحسب تعبيره، (إذ لا توجد ردة جزئية بالمعنى العقدي)، تروم التخلص من الأعباء المالية للإسلام. ولو وافق الخليفة أبو بكر على امتناع القبائل المتمردة عن دفع الزكاة، لكانت ستؤدي إلى قطع الصلة السياسية بين دولة الخلافة والقبائل[٣]. وبحسب المستشرق السوفياتي يفغيني بلياييف (-١٣٨٨هـ/١٩٦٤م)، فإن حروب الردة لم يكن يُقصد بها إخماد ثورة قام بها المرتدون لأن غالبية سكان الجزيرة العربية ظلوا زمن النبي على شركهم ورفضوا دعوته، كما أنهم لم يعترفوا بسيطرة جماعة المؤمنين في المدينة[٤]. ويفرّق إلياس شوفاني (-١٣٥١هـ/١٩٣٢م)، بين الحركات المتمرّدة على سلطة أبي بكر إذ لم تكن جبهة موحّدة. ففي نجد كانت الزكاة هي نقطة الخلاف، في حين أنّ بني حنيفة في اليمامة كانوا رافضين للنبوة ولسيادة المدينة.

---

١. See: Thomas Arnold, (-١٩٣٠), *The Caliphate*, Oxford, The Clarendon Press, ١٩٢٤,٩-٢٠.

٢. انظر الجابري، **العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته**، ١٢٨.

٣. انظر امحمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة**، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م، ١٢٦-١٢٧.

٤. انظر ي. أ بلياييف، **العرب والإسلام والخلافة العربية**، ترجمة أنيس فريحة، بيروت، الدار المتحدة للنشر، د.ت، ١٧٦.

أما في المناطق الساحلية في عمان والبحرين واليمن، فكانت الصراعات ما بين الزعماء المحليين، واستقوى بعضهم بالمدينة لحسم الصراع فيما بينهم[١].

وانطلقت الفتوحات خارج الجزيرة بمجرد القضاء على الردّة، وكأنها استمرار طبيعي للحركة العسكرية، فاتجهت إلى الشام مروراً بطرف العراق[٢]، ويرى بعض المستشرقين كهنري لامنس Henri Lammens (-١٣٥٦هـ/١٩٣٧م) وجون جلوب John Glubb (-١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، أنّ الفتوحات كانت أحداث عارضة بدافع الغزو والنهب، ولم تكن وفق خطط سابقة[٣]، على أن هذا الرأي تخالفه وقائع الفتح وما نتج عنه، فلم تكن أحداثاً عارضة أو لأهداف عابرة.

٢- عمر وتنظيم الدولة:

مرض أبو بكر بعد ولاية قصيرة وحافلة استمرت عامين وبضعة أشهر، فاستخلف عمراً عقب استشارة عدد محدود من كبار الصحابة[٤]. وفي استخلافه بُعدان أساسيان: أولاً، البعد السياسي حين اختار الشخص الأكثر قرباً منه والأقوى نفوذاً في دولته ليكون خليفته. وثانياً، البعد التأسيسي حين أصبح الاستخلاف من نماذج البيعة السياسية لدى الفقهاء، وسنة سارية في الدول الإسلامية المتعاقبة، مع أنّ السؤال يُطرح عن الفرق بين استخلافِ غير ذي قرابة فيكون نظامَ شورى، واستخلاف الابن مثلاً فيصبح الحكم وراثياً، وهو ما رفضه عمر قبل وفاته كموقف شخصي منه لا كمبدأ عام. وإنّ تفضيل أبي بكر لعمر على من سواه هو كمثل تفضيل عمر أبا عبيدة بن الجرّاح لو كان حياً[٥]، كأولوية لديه من بين المرشّحين لهذا المنصب. والثلاثة أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، كانوا رؤوس المهاجرين الذين هرعوا

---

١. انظر إلياس شوفاني (-١٣٥١هـ/١٩٣٢م)، **حروب الردة دراسة نقدية في المصادر**، بيروت، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥م، ١٢٨-١٢٩.

٢. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٣، ٣٤٣-٣٤٧.

٣. See: Henri Lammens, *La Syrie précis historique*, V ١, Beyrouth, Imprimerie Catholique, ١٩٢١, ٥٣-٥٤. .

وانظر أيضاً جون باجوت جلوب John Glubb (-١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، **الفتوحات العربية الكبرى**، تعريب وتعليق خيري حماد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ١٩١-١٩٢.

٤. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٣، ٤٢٨.

٥. انظر المصدر نفسه، ٤، ٢٢٧.

إلى سقيفة بني ساعدة. وكان يمكن أن يكون عمر أو أبو عبيدة هو الخليفة الأول لولا أن دفع كلّ منهما عن نفسه عبء خلافة الرسول بحضور أبي بكر. وهم من بين الذي زكّاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته[1]. ويقول أرنولد إنّ عمر كان حاكم الظلّ في زمن أبي بكر، والرجل الأقوى، فتولى مهمات الدولة مباشرة بعد موت سلفه دون أي إجراءات شكلية، وهذا طبقاً للعادات العربية القديمة. ولذلك، يشكّك برواية تشكيل عمر مجلس شورى الستة لاختيار خليفة له[2]. لكن الخليفة الأول أمضى قراراته الحاسمة رغم معارضة عمر لها، في حين أنّ من أولى أعمال عمر حين توليه الحكم، نقض قرارات سلفه في مسائل حساسة عدة، منها ردّ سبايا المرتدين، وإزاحة خالد بن الوليد (-٢١هـ/٦٤٢م) من منصبه كقائد لجيوش الفتح في الشام[3].

وأرسى عمر أسس الدولة الإسلامية التاريخية من خلال فتوحات عسكرية، رسمت خارطة دار الإسلام، واجتهادات فقهية راعى فيها المصلحة العامة للمسلمين في عصره وما تلاه، وإجراءات إدارية انتظمت فيها شؤون الدولة. فأول عمل قام به في الليلة التي مات فيها أبو بكر، أن ندب المسلمين لقتال فارس. وانتصر المسلمون في معركة اليرموك الحاسمة على الروم بعد عشرين يوماً من وفاة أبي بكر. وهزموا جيوش الفرس في القادسية في عهده. وقسّم البلدان المفتوحة إلى أمصار. ووضع خِطط البصرة والكوفة. وامتنع عن تقسيم سواد العراق بين الفاتحين، وفرض الجزية على الأفراد، والخراج على الأرض[4]، حتى يبقى خيرها عاماً للأجيال القادمة. وهو أول من دوّن الدواوين[5]. والديوان أول أشكال الإدارة الجديدة المتأثرة

١. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٣، ٢٢١.

٢. See: Thomas A., *The Caliphate*, ٢١.

٣. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٣، ٤٣٤.

٤. أورد القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (-١٨٢هـ/٧٨٩م) في **كتاب الخراج**، تفاصيل وافية عن موقف عمر رضي الله عنه، من تقسيم الأرض بين المسلمين أو تركها بيد مالكيها الأصليين مع الموازنة بين الاتجاهين، وقال: إن ما اختاره عمر كانت فيه الخيرة للمسلمين، لأنه لو لم يكن سواد العراق موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق، لم تُشحن الثغور (بالمقاتلين)، ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد. انظر كتابه: بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ٢٣-٢٧.

٥. انظر ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدّين عبد الرحمن بن علي (-٥٩٧هـ/١٢٠١م)، **تاريخ عمر بن الخطاب**، القاهرة، ١٣٣٥هـ، ٥٩.

بالتجربة المتقدمة للشعوب الخاضعة حديثاً والمجاورة لها. فكلمة ديوان فارسية تعني السجّل. وكانت بداية التحوّل الإداري من القاعدة البسيطة والعفوية في التوزيع الفوري والمباشر لمواردها المالية بين المسلمين، ما أدى إلى قيام إدارة مالية تنظّم العائدات الضخمة وتوزّعها بحسب جداول ثابتة[١]. وفرض عمر الأعطية للمسلمين وفق أقدارهم وتقدّمهم في الإسلام، مثل ما جعل لمن شهد معركة بدر زيادة على الباقين[٢]. ومنح أفضلية لبني هاشم، وهم عشيرة الرسول احتواء للمعارضة السياسية لبني هاشم، برأي إبراهيم بيضون. وقد اكتسب هذا النظام أهميته الخاصة قياساً إلى ظروف المرحلة حين أوجد القاعدة السليمة للمواطنية التي تقررها واجبات الفرد وحقوقه[٣]. ولم يصك عملة مستقلة، بل استخدم العملة البيزنطية والكسروية مع فرض الرقابة عليها منعاً من التلاعب بمقاديرها، مع إضافة شعارات إسلامية عليها أو الاكتفاء بكلمة جائز عليها[٤]. وأحكم عمر سيطرته على ولاته في الأمصار، فاشترط عليهم الالتزام بمعايير محدّدة، وعزل عدداً منهم وعاقبهم، ما جعل حكمه مركزياً وصارماً، فلم تظهر علامات الوهن والتمرّد في عهده[٥].

إنّ عمر وقد وجد نفسه أمام ظروف جديدة، أصدر قرارات جريئة لمعالجة المواقف الطارئة التي واجهت الدولة، فكانت تلك "الخطوة الأولى في عملية المزاوجة العضوية بين فكرة الخلافة في مفهومها الديني في المقام الأول، وبين الدولة كنظام زمني معنيّ بالإدارة والجيش والاقتصاد والفتوح وغيرها"[٦]. لكن بيضون يعتبر أنّ عمر لم يكن مبتدعاً أو رائداً لفكرة الدولة المؤسسة في الإسلام بقدر كان منفّذاً عملياً لها

---

١. انظر إبراهيم بيضون، **من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دراسة في تكوّن الاتجاهات السياسية في القرن الهجري الأول**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩١م، ٨٥-٨٦.

٢. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٣، ٦١٣-٦١٥.

٣. انظر إبراهيم بيضون، **من دولة عمر إلى دولة عبد الملك**، ٨٨.

٤. انظر المصدر نفسه، ٨٩.

٥. انظر ابن الجوزي، **تاريخ عمر بن الخطاب**، ١١٦-١٢٣.

٦. انظر إبراهيم بيضون، **من دولة عمر إلى دولة عبد الملك**، ٨٤.

حسب مفهومها المتطور في ذلك العصر[1]، على أنّ إدارته المميزة خلال عشر سنوات كانت كافية لإرساء أركان الدولة العربية الإسلامية المترامية الأطراف.

٣- عثمان والفتنة:

بويع عثمان بن عفان بالخلافة بعد اغتيال عمر إثر مشاورات واسعة تولاها أحد المرشحين لها، وهو عبد الرحمن بن عوف (-٣٣هـ/٦٥٢م) لاختيار واحد من ستة عيّنهم عمر قبيل وفاته متأثراً بجراحه إثر طعن أبي لؤلؤة المجوسي له. فقد استجاب عمر لسؤال الصحابة فيمن يخلفه، وتداول بعض الأسماء، بعدما عرضها على عبد الرحمن بن عوف أولاً. وبدا أخيراً أنه يرجّح للأمر عثمان أو علياً. لكنه آثر توسعة نطاق الاختيار، فيمن توفي الرسول صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، فتكوّنت شورى الستة من علي وعثمان، وهما من بني عبد مناف، فرعي هاشم وأمية، الأكثر نفوذاً في قريش، والمتنافسين تاريخياً على الزعامة، ومن عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص (-٥٥هـ/٦٧٥م)، وهما من بني زهرة أخوال الرسول، والزبير بن العوّام (-٣٦هـ/٦٥٦م) ابن عمته، ومن طلحة بن عبيد الله التيمي (-٣٦هـ/٦٥٦م). ووضع عمر قواعد الاختيار بالأكثرية، وكيفية الترجيح إن تساووا بالأصوات. وتولى عبد الرحمن بن عوف إدارة عملية الانتخاب على مدى ثلاثة أيام، فسأل المرشحين أنفسهم عن مرشحهم المفضّل إن لم يكونوا هم، كما سأل أمراء الجند وأشراف الناس وعامّتهم، في استفتاء غير مسبوق للرأي العام الذي مال أكثر إلى عثمان. وفي نهاية المطاف، طرح عبد الرحمن بن عوف السؤال الحاسم على كلّ منهما، بادئاً بعلي: "عليك عهد الله وميثاقه لتعملنّ بكتاب الله، وسنة رسوله، وسيرة الخليفتين من بعده؟ فقال علي: أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي". ودعا عثمان فقال له بمثل ما قال لعلي، قال: نعم، فبايعه. اعترض علي معتبراً أنّ العملية كانت تهدف منذ البدء إلى مبايعة عثمان[2]. فكانت المرة الأولى كما الوحيدة التي يُختار فيها الخليفة عقب عملية تشاورية منظمة

---

١. انظر إبراهيم بيضون، **من دولة عمر إلى دولة عبد الملك**، ٨٤-٨٥.

٢. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٤، ١٩٠-١٩٢، ٢٢٧-٢٣٤. وينتقد ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر الدمشقي (-٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، روايات المؤرخين التي تدل على اعتراض علي، معتبراً العملية كلها خديعة لإيصال عثمان، ويقول إنها روايات عن رجال غير معروفين، ومخالفة للصحاح. انظر كتابه: **البداية والنهاية**، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٩٣م، ٧، ١٤٧.

ومحددة وموسعة، ولكأنها انتهت بيعةً مشروطةً باتباع الخليفة الجديد سيرة الخليفتين السابقين، ما فتح باب الاعتراض عليه لاحقاً حين اتهم بمخالفة هذا الشرط، بتقريب أقربائه من بني أمية وتوليتهم الأمصار. وليس ترجيح عثمان على علي هو بسبب ميل عبد الرحمن إليه، كما يقول هشام جعيط (-١٤٤٢هـ/٢٠٢١م)، بل لأن الأكثرية كانت تريده، فهو يمثّل تواصلاً بكونه من عشيرة النبي صلى الله عليه وسلم من جهة، ومن خارج أسرته من جهة أخرى، أي العودة إلى قرابة الدم دون خطر التحوّل إلى ملكية من طرف أي فرد من آل النبي[١]. لكن التطوّر الأبرز الذي أخلّ بالتوازن الذي ساد في عهد أبي بكر وعمر، هو أنّ الخلافة انتقلت إلى أحد الفرعين الرئيسيين في قريش من بني عبد مناف، وهم بنو أمية. وبما أنّ عثمان ولّى أقرباءه من عشيرته[٢]، فقد انبسطت سُبُل النقمة عليه ونمت تدريجياً حتى تحوّلت إلى ثورة جند قدموا إلى المدينة من مصر والكوفة والبصرة اعتراضاً على ولاته وعلى سياساته العامة، وضغطاً عليه كي يتنحى عن منصبه وصولاً إلى قتله[٣]. على أن الدور الملتبس لمروان بن الحكم

---

١. انظر هشام جعيط (-١٤٤٢هـ/٢٠٢١م)، **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٤، ٢٠٠٠م، ٥٥-٥٩.

٢. استفاض الطبري في إيراد الروايات عن مآخذ بعض الصحابة والجند على عثمان. انظر له: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٤، ٣٤٠-٣٦٥. بالمقابل، حرص محدّثو أهل السنة ومتكلموهم على تبرئة عثمان من كل ما اتُّهم إليه. انظر مثلاً ابن فورك (-٤٠٦هـ/١٠١٥م)، **مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق دانيال جيماريه Daniel Gimaret، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧م، ١٨٦، وابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (-٥٤٣هـ/١١٤٨م)، **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم**، تحقيق عمار الطالبي، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٩٩٧م، ٢٨٠-٢٩٩.

٣. انظر سيف بن عمر الضبي (-١٨٠هـ/٧٩٦م)، **كتاب الردة والفتوح وكتاب الجمل ومسير عائشة وعلي**، تحقيق قاسم السامرائي، الرياض، دار أمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٧م، ١٦٢-١٦٥، ١٧٤-١٧٥، ١٨٥-١٨٦. ويرجح الطبري روايات سيف بن عمر على سائر الروايات الأخرى في أحداث الردة والفتوح والفتنة، على الرغم من أن علماء الجرح والتعديل يرمونه تارة بالضعف في رواية الأحاديث، وتارة أخرى بوضع الأحاديث وصولاً إلى اتهامه بالزندقة كما جاء في **تهذيب التهذيب** لابن حجر أحمد بن علي الكناني العسقلاني (-٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٣م، ٤، ٢٩٥-٢٩٦. وتناول جواد علي بالتفصيل حالة سيف بن عمر، فاستغرب اعتماد الطبري عليه من جهة، وحاول تبرير المسألة من ناحية أخرى، فقال إن سيفاً اشتهر باطلاعه الواسع على تاريخ الإسلام. وحازت كتبه شهرة كبيرة عند المؤرخين. وأخذ من مشاهير من أسسوا التأريخ الإسلامي. وأما تهم أهل الحديث له، فيجوز أن تكون صحيحة من وجهة نظرهم، لأنهم كانوا يتمسكون بالسند ولا يتساهلون فيه، ويرمون من يخالفه بالضعف. ولم يكونوا يرتاحون للمؤرخين والأخباريين. انظر مقاله "**موارد تاريخ=**

(-٦٥هـ/٦٨٥م) في عهد عثمان رضي الله عنه، وكانت تصرفاته من الأسباب الرئيسية للفتنة، وُجد من ينافح عنه مثل القاضي ابن العربي (-٥٤٣هـ/١١٤٨م)[١]. وبحسب رواية سيف بن عمر (-١٨٠هـ/٧٩٦م) لبدايات المعارضة في الكوفة، ومن سياق النقاش الذي دار بين معاوية والي الشام آنذاك ومجموعة المعارضين المنفيين، يتبين أنّه ثمة نقمة قبلية على قريش لموقعها المميز، وتشكيك في منعتها إزاء القبائل الأخرى. فلم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية، فكان ردّ معاوية بليغاً وجامعاً لنظرية السلطة القائمة على حق قريش الممنوح من الله. فلم تكن بأكثر العرب ولا أشدّهم. ولكنهم كانوا أكرمهم أحساباً، وأمحضهم أنساباً، وأعظمهم أخطاراً، وأكملهم مروءة، ولم يمتنعوا في الجاهلية والناس يأكل بعضهم بعضاً إلا بالله[٢].

وإنّ أهم إنجاز لعثمان في ولايته التي استمرّت اثني عشر عاماً، جمعُه المسلمين على القراءات الثابتة للقرآن، وإلغاء ما دونها، بعد ظهور الاختلاف في أهل العراق والشام في وجوه القراءة، وتخطئة بعضهم بعضاً، فخشي عثمان من تفاقم الأمر، فنسخ الصحف في مصحف واحد مرتّباً لسوره. واقتُصر من سائر اللغات على لغة قريش لأن القرآن نزل بلغتهم. ونسخ خمسة مصاحف أرسلها إلى الأمصار. وأبقى نسخة في المدينة، وأمر بحرق ما سواه من القرآن في كل صحيفة ومصحف. كان ذلك سنة ٢٥هـ/٦٤٦م[٣].

=**الطبري**"، من **مجلة المجمع العلمي العراقي**، ١ (١٣٦٩هـ/١٩٥٠م)، ١٧٩، ٨ (١٣٨٠هـ/١٩٦١م)، ٤٨-٥٣.

١. ينتقد محمد بن المختار الشنقيطي، القاضي ابن العربي في هذا المجال، واصفاً نهجه في تناول مسألة الفتنة بين الصحابة بالتشيع السني الذي لا يتعامل مع النصوص بموضوعية، مع أن مروان بن الحكم كان له الدور الواضح في تخريب أواخر عهد عثمان. انظر كتابه: **الخلافات السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص وقداسة المبادئ**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ٢٤١-٢٥٠.

٢. انظر سيف بن عمر، **كتاب الردة**، ٦٧-٦٨.

٣. انظر سيف بن عمر، **كتاب الردة**، ٥٠-٥٤، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن محمد الخضيري (-٩١١هـ/١٥٠٤م)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، د.ت، ١، ١٦٩-١٧٢.

وهذه الواقعة التاريخية البالغة الأهمية، والتي هدفت إلى لجم دواعي افتراق الأمة واضمحلالها لو اختلفت على حروف القرآن، لم تكن لتتمّ لولا إشراف سلطة حاكمة تتمثّل بالخليفة عثمان آنذاك، وهي من أبرز معالم الممارسة السياسية بما يحقّق المصلحة العامة. لكن الدولة في عهد عثمان اكتفت بالمفهوم الأخلاقي للسلطة، والاستغناء شبه الكلي عن مفهوم القهر إزاء المخالفين الذين يثيرون الاضطراب ويستخدمون العنف. وهو ما سمح بخروج المتمرّدين عليه من جند الأمصار بعد مرحلة أولى من الانتقاد العلني. ولا تتعلق الفتنة التي أصابت الأمة في عهد عثمان بضياع حقوق الأمة واستخفاف عثمان بها، بل إنها في الجوهر كما يقول جبرون تتعلق بضياع حقوق الخليفة، وفي مقدمتها حق الطاعة[1]. ولو أراد عثمان لاستنصر بالصحابة "فلا يغلب ألف أو أربعة آلاف غرباء عشرين ألفاً بلديين أو أكثر من ذلك، ولكنه ألقى بيده إلى المصيبة"[2].

٤- علي وأزمة الشرعية:

إنّ المفارقة في سيرة علي رضي الله عنه، وهو المرشّح الطبيعي لخلافة الرسول بعد وفاته، أنه بعد مبايعة أهل المدينة له عقب قتل عثمان، كان الأكثر تعرّضاً للإنكار والمحاربة من بعض كبار الصحابة. وهو من أوائل من أسلم، وابن عم الرسول، فضلاً عن جهاده وعلمه، مع اقتناعه بأنّ له من الأمر نصيباً بحسب ما ورد عنه لدى مبايعته أبا بكر متأخراً ستة أشهر بحسب في إحدى روايات **الصحيحين**[3].

---

١. انظر امحمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية**، ١٣٥.

٢. أبو بكر ابن العربي، **العواصم من القواصم** ، ٢٩٧.

٣. انظر البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى (-٢٧٩هـ/٨٩٢م)، **جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م، ٢، ٢٦٨-٢٦٩. وقد ورد في **صحيحي** البخاري ومسلم ما يؤكد ذلك مع ربط تأخر مبايعة أبي بكر بالخلاف بين الخليفة الأول وفاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم بشأن ميراثها من أبيها. وقد رفض أبو بكر طلبها محتجاً بحديث يرويه عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا نورث ما تركناه صدقة". وقد عاشت بعد أبي بكر ستة أشهر، وهي المدة التي لم يبايع فيها عليٌ أبا بكر. وبعد وفاتها، سعى علي إلى مصالحة الخليفة. وفي نص الحديث نفسه عندما تلاوم الرجلان قال علي لأبي بكر: "ولكنك استبددت علينا بالأمر، وكنا نرى لنا حقاً لقرابتنا من رسول الله". ويقول أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ/١٢٧٧م): إن علياً عتب على أبي بكر أنه فصل في أمر الخلافة دونه، وأنه كان يرى أنه لا يُستبد بأمر إلا بمشورته وحضوره. وكان عذر أبي بكر وعمر وسائر الصحابة أنهم رأوا المبادرة بالبيعة من أعظم مصالح المسلمين. انظر كتابه: **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، عمان والرياض، مؤسسة قرطبة، ط٢، ١٩٩٤م، ١٢، ١١٠-١١٥، رقم الحديث (١٧٥٩). ويقول ابن=

وحتى حين يُنظر إلى تاريخه فيما بعد، فسيكون ذلك من زاوية حقه في الخلافة قبل أبي بكر أو عدم أحقيته بذلك. وعن سابقته في الإسلام، وهل كان أول من أسلم أم لا. وعن أفضليته، فهل هو أفضل من الخلفاء الآخرين لا سيما عثمان أم لا؟[١].

إنّ استخلاف علي رضي الله عنه لم تسبقه شورى منظّمة كما كان حال انتخاب عثمان رضي الله عنه. وتأثر ذلك بالوضع الأمني المضطرب في المدينة عقب اغتيال عثمان. وبرز الانقسام السياسي[٢]، بين اتجاهات رئيسية مختلفة، منها من يؤيد علياً، ومنها من يؤيد بني أمية، ويطالب بالثأر من قتلة عثمان، ومنها من آثر اعتزال الفتنة وامتنع عن بيعة علي. ولا تشير الروايات إلى وجهة حاسمة، فهل كانت البيعة شورية أم كان فيها قسر من جهة الثوار على كبار الصحابة لمبايعة علي، لا سيما طلحة والزبير وعبد الله بن عمر بن الخطاب (-٧٣هـ/٦٩٢م)؟ لكن اللافت أنّ بعض الذين استنكفوا عن مبايعة علي، تعلّلوا بأن ما يجري فتنة، وأنهم لا يريدون أن يكونوا طرفاً فيها[٣]. وأنّ علياً لما أراد إرسال عبد الله بن عباس (-٦٨هـ/٦٨٨م) كمبعوث له إلى معاوية في الشام، اعتذر منه خشية أن يصيبه

=حجر العسقلاني، إن علياً لعله أشار إلى أن أبا بكر استبد عليه بأمور عظام كان مثله عليه أن يُخطره بها ويشاوره، أو أنه أشار إلى أنه لم يستشره في الخلافة له أولاً. والعذر لأبي بكر أنه خشي من التأخر عن البيعة الاختلاف. انظر كتابه: **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، تحقيق عبد القادر شيبة الحمد، الرياض، ٢٠٠١م، ٧، ٤٩٣، رقم الحديث (٤٢٤٠ و٤٢٤١). وفي رواية صحيحة أخرى أن علياً بايع أبا بكر منذ اليوم الأول. وجمع ابن كثير وابن حجر بين الروايتين بأن علياً بايع مرتين، الأولى مع عامة الناس، والثانية منفرداً بعد وفاة زوجته فاطمة رضي الله عنها. لكن البيعة الثانية المفترضة لا تبدو ذات مغزى، بوجود بيعة أولى. راجع أكرم ضياء العمري، **عصر الخلافة الراشدة، محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين**، الرياض، مكتبة العبيكان، د.ت، ٥٤، وكذلك أحمد خليل الشال، **الصحيح المختصر من تاريخ الخلافة الراشدة**، بور سعيد، مركز الدراسات الإسلامية، ٢٠١٦م، ٢٥، حاشية رقم ٢.

١. انظر هشام جعيط، **الفتنة**، ١٤٣.

٢. انظر امحمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية**، ١٤٠.

٣. تتحدث روايات مختلفة منها دعوة علي الناس لبيعته، ومنها ضغط الصحابة على علي ليقبل منصب الخليفة، ومنها تعرّض طلحة والزبير إلى تهديدات من قادة الثوار حتى يبايعا علياً، وعن أن طلحة كان أول من بايع علياً هو والزبير. انظر البلاذري، **جمل من أنساب الأشراف**، ٣، ٧-١٠، وكذلك الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٤، ٤٢٨-٤٣٠، وأكرم ضياء العمري، **الخلافة الراشدة**، ٦٠.

أذى انتقاماً لعثمان، لأن بني أمية كانوا يثيرون الشبهات حول دور علي فيما أصاب عثمان[١]. وإذا كان مضمون البيعة هو نفسه، أي نشوء عقد رضائي بين الخليفة وجمهور المسلمين. فإن الشكل كان مختلفاً عن البيعات الثلاث السابقة؛ فلم تجرِ البيعة بشكل منظّم كما حدث لدى اختيار سلفه المقتول عثمان، ولا كانت مسبوقة ببيعة أحد كبار الصحابة له كما حدث لأبي بكر، ولا بعهد من الخليفة السابق كما وقع لعمر. أما الإشكالية المركزية في هذه البيعة والتي أثارت الاعتراضات اللاحقة، فهي تأييد الثائرين على عثمان له، ومنهم من كان مشاركاً في قتله، خاصة أنّ مبايعته بالخلافة أتت مباشرة بعد قتل الخليفة على أيدي بعضهم، والذين كانوا يتحكّمون بالأوضاع في المدينة، دون أي رادع لهم، وأنّ قادة الثورة على عثمان انضموا إلى معسكر علي الساعي إلى ترميم السلطة الواهية، وجمع الأمة من جديد. ولهذا السبب تحديداً، لقي علي معارضة شديدة من طرفين مختلفين. الأول، بعض كبار الصحابة لا سيما منهم طلحة والزبير، وهما ممن بقي من مجلس الشورى الستة، وقد اشترطا عليه القصاص من القتلة المنضمين إلى معسكره[٢]. والثاني، والي الشام القوي معاوية بن أبي سفيان الذي رفع قميص عثمان الملطخ بالدماء مطالباً بالقصاص أيضاً، لكن بوصفه وليّ الدم لانتماء عثمان القتيل إلى بني أمية[٣]. وفي كلا الحالتين، لم يكن التنازع صراحة على شرعية المنصب الذي يتولاه علي، وإن كانت المطالبة بإنصاف الخليفة المقتول تتضمن تشكيكاً بهذه الشرعية لرفض علي الخضوع لأولويات خصومه، حيث استعادة الدولة بتكوين الشوكة اللازمة مقدّم على تطبيق الحدود من دون قدرة حقيقية على ذلك.

وما كان يواجهه علي بعد فاجعة قتل الخليفة عثمان، هو أنّ مرحلة الخلافة الراشدة نفسها كانت في زمن الأفول. فلم يعد ممكناً سياسة الناس بما ساسهم به أبو بكر وعمر وعثمان في النصف الأول من ولايته، أي بالهيبة دون السطوة، فبات عليه لزاماً خوض الحروب لتثبيت سلطته وتوحيد الأمة تحت قيادته، وهو ما لم يستطع تحصيله. فحدثت موقعة الجمل مع جيش يقوده طلحة والزبير، وفيه عائشة

---

١. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٤، ٤٤٠.

٢. كان جواب علي: "كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم...فهل ترون موضعاً لقدرة على شيء مما تريدون؟". انظر المصدر نفسه، ٤٣٧.

٣. انظر سيف بن عمر، **كتاب الردة**، ٢٠٩-٢١٠.

بنت أبي بكر (-٥٨هـ/٦٧٨م) زوج الرسول وابنة الخليفة الأول، وكادت أن تنضم إليها زوجه الأخرى أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب (-٤١هـ/٦٦١م) لولا معارضة أخيها عبد الله[١]، أي كان علي في مواجهة رموز عالية المستوى من المهاجرين. وما إن انتصر على خصومه حين قُتل طلحة والزبير[٢]، حتى قامت حرب أشد مع جيش الشام بقيادة معاوية بن أبي سفيان. وكانت الحادثة الأكثر إيلاماً وضرراً في معسكر علي، هي قبول التحكيم لما رفع معاوية وأصحابه المصاحف بعد أن دالت الكفة لعلي في وقعة صفين، فقد أدرك علي أنها خديعة، أي الدعوة إلى التحكيم، لكن الانقسام في صفوف الجيش، دفعه إلى القبول[٣]. ومع الاتفاق على وقف القتال والاحتكام إلى القرآن في حلّ الخلاف، ظهرت أولى فرقة من فرق الخوارج وهم المحكّمة، وشعارهم: لا حكم إلا لله[٤]. ثم أفضت النتيجة الملتبسة للتحكيم[٥] إلى اهتزاز شرعية علي بنظر بعض مؤيديه فضلاً عن معارضيه، وصعود معاوية كمرشّح جدّي للخلافة، وانشغال علي بقتال المنشقين عليه بسبب قبوله التحكيم فيما عُرف بمعركة النهروان عام ٣٨هـ/٦٥٩م. ويرجّح هشام جعيط عدم حدوث انقسام حول وقف المعارك داخل جيش علي، بل كان شبه إجماع ورغبة عارمة حتى لدى علي تجاه السلم والعودة إلى القرآن. ولم يكن ضغط شديد من القرّاء على علي من أجل التحكيم، وهم الذين سيصيرون نواة ما سيُعرف لاحقاً بالخوارج[٦]، حين سيقوم أحدهم وهو عبد الرحمن بن ملجم بطعن علي رضي الله عنه وهو خارج لصلاة الصبح[٧]. فأصبح معاوية صاحب الشوكة والمرشّح الأرجح، فيما عانى الحسن بن علي (-٥١هـ/٦٧١م)

---

١. انظر سيف بن عمر، **كتاب الردة**، ٢٧١.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣٥٣-٣٥٥.

٣. انظر نصر بن مزاحم المنقري (-٢١٢هـ/٨٢٧م)، **وقعة صفين**، تحقيق محمد عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ٤٨٩-٤٩٠.

٤. انظر المصدر نفسه، ٥١٣.

٥. اتفق ممثّلا علي ومعاوية أي أبو موسى الأشعري (-٤٤هـ/٦٦٥م) وعمرو بن العاص (-٤٢ أو ٤٣هـ/٦٦٢م أو ٦٦٣م) على خلع صاحبيهما ليكون الأمر شورى بين المسلمين، لكن عَمراً بدل أن يخلع معاوية، ثبّته بوصفه وليّ دم عثمانk والأولى بالخلافة. انظر المصدر نفسه، ٥٤٥-٥٤٦، والبلاذري، **جمل من انساب الأشراف**، ٣، ١٢٤-١٢٦.

٦. انظر هشام جعيط، **الفتنة**، ٢٠٩.

٧. انظر البلاذري، **جمل من انساب الأشراف**، ٣، ٢٥٠.

من تفرّق معسكره واضطرابه. وبلغ خبر مقتل علي إلى معاوية، فبويع بالخلافة ودُعي بأمير المؤمنين، وكان يدعى بالشام قبل ذلك الأمير فقط، وبويع بها بعد اجتماع الحكمين[1].

المبحث الثاني: الخلافة زمن الأمويين والعباسيين

لم يكن ثمة فرق حقيقي بين لقبي الخليفة والسلطان، إبان قوة الدولة المركزية في دمشق أيام الأمويين، وفي بغداد أيام العباسيين في العصور الأولى. وفيما كان لقب الخليفة هو المتداول إلى جانب أمير المؤمنين، كان لقب السلطان كوصف إضافي، كناية عن القوة والسيطرة. فالخليفة هو صاحب السلطة، والسلطان الحقيقي هو الخليفة لا سواه[2]. وبقيت دولة بني أمية متصلة ومستقرة عموماً مع انقطاع قصير في بدايتها عقب وفاة يزيد بن معاوية (-٦٤هـ/٦٨٤م)، وخلافة عبد الله بن الزبير (-٧٣هـ/٦٩٢م). وعلى الرغم من الثورات المتعاقبة على بني أمية، إلا أنهم نجحوا في التغلب عليها إلى أن انتصر العباسيون عليهم[3]. أما الدولة العباسية، فلم تتمكن حتى في ذروة قوتها من السيطرة على كامل دار الإسلام. وتسمّى حكّام دول مستقلة في الأندلس ومصر والمغرب بلقب الخلافة في مراحل مختلفة منها، إما تحدياً لسلطانها المتراجع، من الفاطميين والأمويين الأندلسيين أو إفادة من انحلالها ببغداد كالحفصيين.

ويلخص المقريزي (-٨٤٥هـ/١٤٤٠م)، خلافة بني العباس، وما جرى فيها، فيقول إن كلمة الإسلام افترقت فيها، بمعنى انقسام دار الإسلام إلى دول، وسقط اسم العرب من الديوان، أي من ديوان الجند، وأُدخل الأتراك في الديوان. واستولت الديلم (البويهيون)، ثم الأتراك (السلاجقة)، وصارت لهم دول

---

١. انظر البلاذري، **جمل من انساب الأشراف**، ٣، ٢٥١.

٢. يرى توماس أرنولد أن لقب الخلافة أيام العباسيين كان له صبغة دينية أكثر مما كان أيام الأمويين. ثم تعزز هذا المنحى بظهور لقب الإمام أول مرة في مسكوكات العملة في عهد المأمون.

See: Thomas w. Arnold, *The Caliphate*, ٢٦, ٢٨.

٢. انظر المقريزي، أبو العباس، تقي الدين أحمد بن علي العبيدي (-٨٤٥هـ/١٤٤٠م)، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، ١، ١٠٩-١١٥.

عظيمة جداً. وانقسمت ممالك الأرض عدة أقسام، وصار كل قطر قائم يأخذ الناس بالعسف، ويملكهم بالقهر[1].

١- دولة بني أمية:

تحوّلت الخلافة إلى ملك، بانتقال السلطة إلى معاوية بن أبي سفيان، وتأسيس دولة بني أمية، وسَمْتها الرئيسي: توريث السلطة إلى الأبناء والإخوة غالباً، وتوسع دار الإسلام إلى أقصى مدى، ومركزية الحكم فيها مع صبغة عربية صارمة. وخاض الخلفاء الأمويون حروباً كثيرة ضد الخارجين عليهم، وتمكّنوا بشوكتهم من التغلب على كل أعدائهم إلى أن سقطوا أخيراً على يد العباسيين عام ١٣٢هـ/٧٥٠م. وفيما يلي أبرز خمس محطات في دولة بني أمية لما لها من علاقة مباشرة بشرعيتها الدينية والسياسية. وهي: تنازل الحسن لمعاوية، واستخلاف معاوية لابنه يزيد، وخلافة عبد الله بن الزبير بعد وفاة يزيد، وتغلّب مروان بن الحكم وابنه عبد الملك، وخلافة عمر بن عبد العزيز (-١٠١هـ/٧١٩م)، وخلع الوليد بن يزيد بن عبد الملك (-١٢٦هـ/٧٤٤م).

أ- تنازل الحسن لمعاوية:

على الرغم من أن التحكيم إبان موقعة صفين بين علي ومعاوية، انتهى إلى نتيجة غير متوقعة، وهي خلع الأول وتنصيب الثاني، بينما كان معاوية يطالب بالثأر من قتلة عثمان وحسب، وهذه ذريعة عدم مبايعته علياً، إلا أن الفقهاء ربطوا شرعية خلافة معاوية بتنازل الحسن بن علي لمعاوية فيما سُمّي بعام الجماعة، أي لم يعترفوا بنتيجة التحكيم. ويذكر الطبري روايتين عن سبب اعتزال الحسن، الأولى أن الحسن كان لا يرى القتال، بل يريد لنفسه ما يستطيع أخذه من معاوية، ثم يدخل في الجماعة. والثانية أن الحسن فقد السيطرة على جيشه الذي انتهب معسكره، بل متاع الحسن نفسه، فقرر مصالحة معاوية[2]. ويورد الطبري رواية ثالثة تجمع بين مضموني الروايتين، مفادها: أن الحسن لما بايعه أهل العراق، كان يشترط عليهم أن يكونوا سامعين مطيعين، يسالمون من يسالم ويحاربون من يحارب، فارتابوا. فلما

---

١. انظر المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ١، ١١٥-١١٦.

٢. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٥، ١٥٨-١٦٠.

وقعت حادثة نهب المعسكر، ازداد اقتناعاً بطلب الصلح[1]. وللطبري روايتان أيضاً في شروط الحسن على معاوية، إحداهما تحكي اختلافاً وقع خلال التفاوض؛ فمعاوية أرسل صحيفة بيضاء يسطر فيها الحسن ما يشاء من الشروط قبل أن تصله رسالة الحسن، وفيها شروطه الأولى. فلما زاد الحسن شروطه أضعافاً، رفضها معاوية[2]. ولم يذكر الطبري إن كان الحسن قد اشترط على معاوية أن تكون الخلافة بعده شورى أو أن تكون للحسن. أما البلاذري (-٢٧٩هـ/٨٩٢م)، فيذكر أن الحسن اشترط على معاوية اعتماد الشورى بعده[3]. وعليه، فإن انتهاك معاوية للاتفاق، لو صحّ، وخاصة بمبايعة ابنه يزيد بولاية العهد، لممّا يبرّر خروج الحسين (-٦١هـ/٦٨١م) على يزيد.

ب- استخلاف معاوية ابنه يزيد:

اختلفت روايات الطبري في تحديد الكيفية التي قرر فيها معاوية استخلاف ابنه يزيد ولياً للعهد، وهل كانت نصيحة من المغيرة بن شعبة (-٥٠هـ/٦٧٠م) واليه على الكوفة أم من عند نفسه؟ لكن قراءة الذهبي (-٧٤٨هـ/١٣٧٤م) للحدث توحي أن السياق يشير إلى التجهيز المسبق لصورة يزيد أمام الناس ليكون ذا قبول لديهم من خلال إرساله على رأس الجيش لفتح القسطنطينية، وفيها حديث نبوي يمدح قائد الجيش الغازي، ونصه: "أَوَّل جيش يغزو القسطنطينية مغفور له"[4]. وكان "معه من الكبار صاحب رسول الله أبو أيوب الأنصاري (-٥٢هـ/٦٧٢م)، وكان من البدريين". وصادف في العام

---

١. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٥، ١٦٢.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٦٢-١٦٣.

٣. فيما لم يصرّح الطبري بالشروط التي سطّرها الحسن في الصحيفة البيضاء التي أرسلها معاوية إليه، يذكر البلاذري رواية مختلفة، وهي أن الحسن أرسل شروطه الأولى فوصلت معاوية الذي أرسل صحيفة بيضاء، فأملى فيها الحسن شروطاً دينية وسياسية للتنازل، وهي أن يعمل بالكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الصالحين، وأن لا يولي أحداً بعده، وأن يتركها شورى من بعده. وأن معاوية بعد وقوع الصلح خطب فتنكر لشروط الصلح زاعماً أنه قَبِل بها لوقف الفتنة لا غير. انظر البلاذري، **جمل من أنساب الأشراف**، ٣، ١٢١٣-١٢١٤.

٤. ورد نص الحديث رقم (٢٩٢٤) في **صحيح** البخاري كما يلي: "أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم". وقال ابن حجر العسقلاني إن مدينة قيصر هي القسطنطينية، وذكر أنه لا خلاف بين أهل العلم حول أن قوله صلى الله عليه وسلم: "مغفور لهم" مشروط بأن يكونوا من أهل المغفرة، وذلك رداً على محاولة إدخال يزيد في منطوق الحديث. انظر ابن حجر، **فتح الباري**، ٦، ١٠٢.

نفسه ٥٠هـ/٦٧٠م، موت الحسن بن علي، فانزاح عائق من أمام معاوية، وتمهّدت الطريق ليزيد. ووفق تعبير الذهبي: "اتفق موت ابن بنت رسول الله الحسن بن علي، وحصول هذه الغزوة لابن معاوية، فطمع أبوه، فقويت نفسه على أن يجعله ولي العهد من بعده". نجح معاوية أولاً في دمشق معقل الأمويين، ثم حاول استرضاء أبناء كبار الصحابة الذين يمكن اعتبارهم مؤهلين للخلافة ومن أهل الحل والعقد نظرياً، "فبالغ في إكرام الحسين بن علي وأعطاه مالاً ضخماً، وأكرم أيضاً ابن الزبير إلى الغاية، وعبد الرحمن بن أبي بكر الصديق (-٥٣هـ/٦٧٣م)، ووصلهم بالمال. وعرض لهم بتولية ابنه، فتوقفوا، ولم يجيبوه". وقال له ابن أبي بكر: اختر فعل النبي صلى الله عليه وسلم أو فعل أبي بكر أو فعل عمر، أي ترك الأمر شورى، أو العهد لأفضل رجل وليس لولده، أو ترك الخيار بين ستة رجال متقاربين في الفضل. فسكت معاوية، "ثم قال إني متكلّم الليلة على منبر المدينة، فليحذر امرؤ أن يردّ علي مقالتي خشية ألا يتم قوله حتى يطير رأسه". وفي الخطبة، أشار معاوية إلى أن هؤلاء الأربعة قد بايعوا ابنه. فلما قالوا لاحقاً إنا لم نبايع، لم يصدقهم بعض الناس[1]. ويستفاد مما سبق أن تولية يزيد كانت بالقهر، وحاول معاوية استمالة النفر الأربعة أو الحصول على سكوتهم في الأقل. فهم أفضل من يزيد، وما زالت قاعدة ترجيح الأفضل على المفضول قريبة العهد من أيام الخلافة الراشدة. أما خلافة معاوية، فكانت نتيجة تنازل الحسن له، لا لأن معاوية هو الأفضل. فجاءت تولية يزيد بهذه الطريقة لترسيخ مبدأ الغلبة لا الشورى والاختيار.

ج– خلافة ابن الزبير وخروج مروان وابنه عبد الملك:

كان جيش يزيد بن معاوية يحاصر عبد الله بن الزبير وأنصاره في مكة بعد وقعة الحَرّة في المدينة عام ٦٤هـ/٦٨٤م، عندما وصل نبأ موت يزيد. فعرض الحصين بن نمير السَّكوني (-٦٦هـ/٦٨٦م) قائد الجيش على ابن الزبير مبايعته على أن ينتقل إلى دمشق، لكنه رفض الخروج من مكة[2]. وفي دمشق بويع لمعاوية بن يزيد، فيما بويع لابن الزبير في الحجاز واليمن والعراق وخراسان ولم يبق خارجاً إلا الشام ومصر. ثم توفي معاوية بن يزيد بعد أربعين يوماً، فبايع أهل مصر والشام ابن الزبير. وفي هذا الوقت،

---

١. انظر الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (-٧٤٨هـ/١٣٧٤م)، **دول الإسلام**، تحقيق حسن إسماعيل مروة، بيروت، دار صادر، د.ت، ١، ٣٩-٤٠.

٢. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٥، ٥٠١.

كان عبد الله بن الزبير هو الخليفة عندما استولى مروان بن الحكم على دمشق، فأطاعه أكثر أمرائها. ثم استولى على مصر قبل أن يتوفى عام ٦٥هـ/٦٨٥م. وبويع عبد الملك بن مروان (-٨٦هـ/٧٠٥م). بعهد من أبيه في خلافة ابن الزبير، فلم تصح خلافته، وبقي متغلباً على مصر والشام. ثم غلب على العراق وما والاها إلى أن قتل ابن الزبير سنة ٧٣هـ/٦٩٢م، فصحّت خلافته من يومئذ بحسب ما قرره السيوطي (-٩١١هـ/١٥٠٤م)[١].

إن حادثة تغلب عبد الملك بن مروان على السلطة تختلف من حيث الشرعية عن استلام معاوية بن سفيان الحكم بتنازل الحسن له، كما تختلف عن واقعة تولية العهد ليزيد، إذ لم يكن أحد قبل تولي يزيد من يدعو لنفسه الخلافة. وفي حالة عبد الله بن الزبير، كان هو الخليفة ببيعة الناس له في معظم الأمصار، فيما كان مروان بن الحكم، ومن بعده عبد الملك بن مروان من الخارجين على ابن الزبير، إلى أن تغلب عبد الملك عليه فصحت خلافته بمنطق الغلبة لا الاختيار.

د- تولية عمر بن عبد العزيز:

توفي سليمان بن عبد الملك عام ٩٩هـ/٧١٧م. وفي مرض الموت، ولى عمر بن عبد العزيز من بعده بدلاً من ابنه الصغير أو أحد أشقائه، بنصيحة من الواعظ رجاء بن حَيْوة الكندي (-١١٢هـ/٧٣٠م)[٢]. ولضمان البيعة لعمر، أخذت البيعة من بني أمية مرتين، واحدة عندما كانوا يزورون سليمان في مرضه، فطلب منهم رجاء مبايعة من سماه في كتاب مختوم بيده. وأخرى، حين طلب رجاء البيعة مرة ثانية منهم بعدما تأكد من وفاة سليمان، ولم يكونوا يعلمون. وهذا يدل على أن بني عبد الملك لم يكونوا ليقبلوا انتقال الخلافة إلى ابن عمهم عمر. أما عمر، فقد قام بالخلافة على سيرة الخلفاء

---

١. انظر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٣م، ١٦٩.

٢. الإمام القدوة والوزير العادل، أبو نصر الكندي الأزدي، ويقال الفلسطيني، الفقيه، من جلّة التابعين، حدّث عن معاذ بن جبل وأبي الدرداء وعبادة بن الصامت وطائفة. كان كبير المنزلة عند سليمان بن عبد الملك، وعمر بن عبد العزيز ومات في أول إمرة هشام بن عبد الملك سنة ١١٢هـ/٧٣٠م. انظر الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق مأمون الصاغرجي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ٤، ٥٥٧-٥٦١.

الراشدين حتى اعتُبر منهم لدى العلماء[1]. وعلى الرغم من المدة القصيرة التي أمضاها في السلطة إلا أنه تنسب إليه أعمال كثيرة من بسط العدل بين الرعية، والحفاظ على بيت المال من تسلط بني أمية عليه. وعن نهاية ولايته القصيرة، يروي الطبري أن شوذب الخارجي (-١٠١هـ/٧٢٠م) خرج في العراق، فبعث عمر إليه جيشاً، ولم يأمره بالقتال حتى يناظر الخوارج. وتلك كانت حادثة استثنائية في تاريخ الصراع الطويل مع الخوارج في عهد بني أمية. وبحسب الرواية، فإن الرجلين اللذين أرسلهما شوذب، سألا عمر عن ولاية العهد من بعده والتي تنص على يزيد بن عبد الملك (-١٠٥هـ/٧٢٤م)، فاحتج بأن غيره من ولاه، أي الخليفة السابق. لكنه وعدهم بالنظر بالأمر خلال ثلاثة أيام، أي بتولية آخر. فخشي بنو مروان أن يخرج ما عندهم وما في أيديهم من الأموال، وأن يخلع يزيد بن عبد الملك، فدسوا إليه من سقاه سماً، فلم يلبث أن مات[2].

أتى عمر بن عبد العزيز إلى الخلافة من دون سعي إليها ومن خارج معادلة القوة، وبعهد من الخليفة قبله. ولكنه لم يتمكن من الاستمرار في نهج يخالف شوكة بني عبد الملك وعصبيتهم، ولا أن يولي أحداً غير الذي سماه سليمان بن عبد الملك. أما سيرته العادلة، فكانت استثنائية في سياق طويل من الغلبة والاسئثار.

هـ- خلع الوليد بن يزيد:

ولي الوليد بن يزيد بن عبد الملك الخلافة بعد وفاة عمه هشام بن عبد الملك، سنة ١٢٥هـ/٧٤٣م، وكان ماجناً خليعاً شارباً للخمر قبل توليه الخلافة، وازداد فسوقاً بعد استلام الخلافة. لكن ما أثار بني أمية أكثر أنه تعرّض بالأذى لبني عمّيه هشام والوليد (-٩٦هـ/٧١٥م) ابني عبد الملك، وبخاصة أنه أراد البيعة لابنيه الحكم وعثمان، كوليي عهد على التوالي، وهما طفلان لم يبلغا الحلم. ثقل أمره على رعيته والجند، ورماه خصومه بالكفر والزندقة. وكان أشد الناس عليه ابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك (-١٢٦هـ/٧٤٤م) الذي سيلقب بالناقص لأنه نقص عطاء الأجناد، وكان يُظهر النسك

---

١. قال سفيان الثوري (-١٦١هـ/٧٧٨م): الخلفاء خمسة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن بن عبد العزيز. انظر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ١٨٢.

٢. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٦، ٥٤٦، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٦.

والتواضع[1]. وسواء أكانت الاتهامات في دينه صحيحة أم لا، فإن مآل التحريض عليه، كان قتله. وقد تنبه مروان بن محمد (-١٣٢هـ/٧٥٠م) الذي كان بأرمينية إلى ما يفعله يزيد بن الوليد من تحريض الناس، فأرسل إلى سعيد بن عبد الملك بن مروان (-١٣٢هـ/٧٥٠م) قائلاً: "قد بلغني أن قوماً من سفهاء أهل بيتك قد استنوا أمراً إن تمت لهم رويتهم فيه على ما أجمعوا من نقض بيعتهم، استفتحوا باباً لن يغلقه الله عنهم حتى تسفك دماء كثيرة منهم...وأنه لم ينتقل سلطان قط إلا بتشتيت كلمتهم، وأن كلمتهم إذا تشتتت طمع فيهم عدوهم"[2]. وكان خلعه سابقة في الدولة الأموية كما ألمح إلى ذلك مروان بن محمد، فيما ستتكرر حالات الخلع والقتل في العصور العباسية المتأخرة.

٢- دولة بني العباس:

على خلاف الدولة الأموية، لم تبلغ الدولة العباسية ما بلغته الأولى من طاعة الناس لها، مع أن مدتها طالت وتجاوزت خمسمئة عام. وكانت في أولها ذات شوكة في أيام أبي جعفر المنصور (-١٥٨هـ/٧٧٥م)، والمهدي (-١٦٩هـ/٧٨٥م)، وهارون الرشيد (-١٩٣هـ/٨٠٩م)، والمأمون (-٢١٨هـ/٨٣٣م)، والمعتصم (-٢٢٧هـ/٨٤١م)، والمتوكل (-٢٤٧هـ/٨٦١م)، والمعتضد (-٢٨٩هـ/٩٠٢م)، "ومع ذلك، لم تكن دولتهم تخلو من ضعف ووهن من عدة جهات"[3]. ويقول ابن طباطبا الطقطقى عنها: "كانت دولة ذات خُدع ودهاء وغدر، وكان قسم التحيل والمخادعة فيها أوفر من قسم القوة والشدة، خصوصاً في أواخرها. فإن المتأخرين منهم بطّلوا قوة الشدة والنجدة، وركنوا إلى الحيل والخدع"[4].

---

١. انظر الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٥، ٣٧٥-٣٧٦.

٢. الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٧، ٢٣٨.

٣. ابن الطِّقطقى، محمد بن علي بن طباطبا (-٧٠٩هـ/١٣٠٩م)، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، تحقيق عبد القادر محمد مايو، حلب، دار القلم العربي، ١٩٩٧م، ٣٠.

٤. المصدر نفسه، ١٤٩.

وإن تأسيس الدولة العباسية على استئصال غير مسبوق لخصومهم من بني أمية وذريتهم[1]، إنما وصم الحكم الجديد بمظالم ضاهت مظالم سلفه فضلاً عن قيام الدولة بناء على دعوة عباسية إمامية ذات صلة بالتشيع بالمعنى الأعم، وما قد يعنيه ذلك من شرعية الدولة بنظر أهل السنة والجماعة. فقد استندت الدعوة العباسية إلى أصول إحدى الفرق الراوندية المتفرعة عن الكيسانية[2]. وهي فرقة شيعية على مبدأ التعيين في الإمامة خلافاً لأهل السنة. وبعد تأسيس الدولة، بدأ التخلص من هذا الإرث وفك التحالف مع الشيعة، فقضى أبو العباس السفاح (-١٣٦هـ/٧٥٤م)، على أبي سلمة حفص بن سليمان الخلّال (-١٣٢هـ/٧٥٠م) أول وزير لدى الدولة العباسية، وكان ميالاً إلى آل البيت من ذرية علي[3]. وقضى أبو جعفر المنصور على أشهر الدعاة العباسيين، وهو أبو مسلم الخراساني (-١٣٧هـ/٧٥٥م)[4]. فتحوّلت الدولة تدريجياً إلى خلافة سنية تخللتها فترات من الاعتزال العقدي في عهود المأمون، والمعتصم، والواثق (-٢٣٢هـ/٨٤٦م). ومع عودة المتوكل إلى عقيدة أهل السنة في مسألة خلق القرآن، أصاب الدولة انحدار سياسي متواصل لم تستطع القيام منه. فأصبحت الخلافة مقاماً رمزياً غالب الأحيان مع محاولات محدودة للخلفاء المتأخرين لاستعادة السلطة إلى حين سقوط بغداد بيد المغول ٦٥٦هـ/١٢٥٧م. لكنها بالمقابل، وفي مواجهة صعود الدولة الفاطمية الشيعية على المذهب الإسماعيلي، برز الخليفة القادر بالله أحمد بن إسحاق (-٤٢٢هـ/١٠٣١م)، بوصفه المدافع

١. يرى فاروق عمر فوزي أن الرواة الأوائل لم يتفقوا فيما خص وقائع اضطهاد العباسيين للأمويين بعد قيام دولتهم، ما بين القسوة والرحمة، إلا أنه المؤرخين المحدثين قد بالغوا بحسب رأي فوزي في تصوير المجازر والتعذيب الذي لاقاه الأمويون. انظر كتابه: **الخلافة العباسية، عصر القوة والازدهار**، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ١، ٣٨.

٢. مما ذكره المؤرخون أن بعض الراوندية في زمن المنصور هجموا عليه وكادوا يقتلونه، وأنه بنى بغداد منتقلاً من الهاشمية القريبة من الكوفة لأنه كان لا يأمن على نفسه منهم، مع أنهم كانوا يؤلهونه. انظر ابن الطقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية**، ١٦٠-١٦١.

٣. انظر ابن الطقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية**، ١٥٤-١٥٥.

٤. انظر الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس (-٣٣١هـ/٩٤٣م)، **الوزراء والكتاب**، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٩٨٨م، ٧٢-٧٣.

الأول عن عقيدة أهل السنة[1]. ولم يبق من الخلافة العباسية سوى ظلال باهتة عند لجوء العباسيين الناجين من مذبحة المغول، إلى القاهرة، فكانوا خلفاء دون سلطة، فيما المماليك هم الحكام الحقيقيون.

وفيما يلي سبع محطات أساسية من تاريخ الدولة العباسية لها علاقة بالشرعية الدينية والسياسية لخلفائها في مختلف مراحل القوة والضعف.

أ- الدعوة العباسية:

قامت الدولة العباسية على أنها دعوة دينية، وإمامية كالإمامية الشيعية، تختلف عنها في الجوهر، ولا تختلف عنها في الشكل بوصفها قائمة على تعيين الإمام بالنص، وفي أسماء الأئمة، وتسلسلهم، وكيفية اختيارهم، وصفاتهم، وذلك بغض النظر عن المسائل العقدية المختلف عليها بشدة بين كل الفِرَق وفروعها. ففي حين أن كل الفِرَق الشيعية تبدأ سلسلة الأئمة لديها من ابن عم الرسول صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب نزولاً إلى الحسن والحسين رضي الله عنهما مع اختلاف في تحديد الطُّرق والأئمة المعتبرين فيما بينها اختلافاً شديداً، فإن للدعوة العباسية وفق المصنّفين في الفِرَق الإسلامية، صلة بالدعوة الشيعية من طريق محمد بن الحنفية (-٨٣هـ/٧٠٢م)، الأخ غير الشقيق للحسن والحسين، أي بالفرقة الكيسانية التي قالت بإمامة محمد بن علي بن أبي طالب، أو محمد بن الحنفية، وذكروا أنه أوصى إليه. وتقول إحدى فرق الكيسانية إن الإمامة انتقلت من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (-٩٨هـ/٧١٦م) إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس (-١٢٦هـ/٧٤٤م). ورجع بعضهم إلى القول بأن الإمامة انتقلت من العباس بن عبد المطلب (-٣٢هـ/٦٥٣م) عم النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذريته[2]. والكيسانية منسوبة إلى المختار بن أبي عبيد الثقفي (-٦٧هـ/٦٨٧م)، وكان

---

١. كان القادر بالله متديناً واعتبره الذهبي من جلّة الخلفاء. وقد كتب كتاباً في أصول الدين أي في العقيدة ذكر فيه فضل الصحابة، وكفّر من قال بخلق القرآن. وكان ذلك الكتاب يقرأ في كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث، ويحضره الناس مدة خلافته. انظر الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٥، ١٢٨-١٣٥.

١. انظر الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (-٣٢٤هـ/٩٣٥م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تصحيح هلموت ريتر، بيروت، جمعية المستشرقين الألمان، ط٣، ١٩٨٠م، ٢١، والبغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (-٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، ١٩٨٨م، ٤٧.

يلقب بكيسان، وهو أول من قال بإمامة محمد بن الحنفية. وبها كان يقول علي بن عبد الله بن عباس (-١١٨هـ/٧٣٦م) وولده إلى أيام المهدي، أي إلى ما بعد تأسيس الدولة العباسية بستة وعشرين عاماً. وإلى ذلك دعا أبو مسلم الخراساني حتى كان زمان المهدي، فردهم المهدي إلى إثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب، وقال لهم كانت الإمامة للعباس عم النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه كان أولى الناس به وأقربهم إليه، ثم من بعده عبد الله بن عباس، ثم بعده علي بن عبد الله، ثم من بعده محمد بن علي، ثم من بعده إبراهيم بن محمد (-١٣١هـ/٧٤٩م)، ثم أبو العباس (السفاح) عبد الله بن محمد بن علي (-١٣٦هـ/٧٥٤م)، ثم أبو جعفر (المنصور)، ثم المهدي[١]. وبناء عليه، فإن منطلق الدعوة العباسية كان بعيداً عن الفكر السني بشآن الإمامة وتفضيل الخلفاء الراشدين، أي بخلاف ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة.

ب- **نكبة الوزراء البرامكة:**

لما تقلّد هارون الرشيد الخلافة، دعا يحيى بن خالد بن برمك (-١٩٠هـ/٨٠٦م)، وهو كان كاتبه ونائبه، ووزيره قبل الخلافة. وهو الذي أشار على الخليفة الهادي (-١٦٩هـ/٧٨٥م) عدم خلع أخيه الرشيد[٢]. وكان يخاطبه بالأبوة، وأجرى ذلك في الخلافة أيضاً، فقال له: "أنت أجلستني هذا المجلس ببركة رأيك، وحسن تدبيرك. وقد قلّدتك أمر الرعية، وأخرجته من عنقي، فاحكم بما ترى، واستعمل من شئت، واعزل من رأيت، وافرض من رأيت، وأسقط من رأيت، فإني غير ناظر معك في شيء"[٣]. ومذ حينئذ – بحسب ابن الطِّقطقي – ظهرت دولة بني برمك. وكانت ليحيى بن خالد صلاحيات واسعة، فهو يدير كل الدواوين إلا ديوان الخاتم الذي توقّع فيه القرارات. ثم أضيف إليه هذا الديوان سنة ١٧١هـ/٧٨٧م. واستعان يحيى بولديه الفضل (-١٩٣هـ/٨٠٩م) وجعفر بموافقة الرشيد. فكانوا ثالوثاً

١. انظر مؤلف مجهول، (القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي) **أخبار الدولة العباسية**، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧١م، ١٦٥.

١. انظر ابن الطِّقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ١٩٧-١٩٨.

٢. الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ١١٤.

قوياً امتد نفوذه إلى كل مفاصل الدولة[1]. فكأن البرامكة أنشأوا دولة لهم داخل دولة الخلافة. واختلف المؤرخون في أسباب نكبتهم ومصادرة أموالهم، وقتل جعفر بن يحيى. لكن سياق رواية الطبري يكشف أن نكبة البرامكة أتت مباشرة بعد تقسيم الدولة بين أبنائه، والبيعة لهم كأولياء عهد الواحد منهم تلو الآخر[2]. وكانت تولية العهد عام ١٨٦هـ/٧٩٧م، وقتل جعفر بن يحيى في العام التالي[3]. وهذه إشارة واضحة إلى علاقة وثيقة بين تولية العهد لأبنائه الثلاثة، ونكبته للبرامكة. فلم يكن واثقاً من انتقال الحكم إلى الأمين من دون تدخل وزرائه الأقوياء في تفضيل وريث على آخر.

ج- الخلاف بين الأمين والمأمون:

استباقاً لخلع الخليفة الآتي بعده لولي العهد كما جرى في أحداث سابقة منذ تأسيس الدولة العباسية، وهو ما كاد يحدث له عندما حاول أخوه الهادي خلعه[4]، عقد الرشيد لابنه محمد ولاية العهد عام ١٧٣هـ/٧٨٩م، وسماه الأمين، وضم إليه الشام والعراق عام ١٧٥هـ/٧٩١م. ثم بايع لعبد الله المأمون عام ١٨٣هـ/٧٩٩م، وولاه من حدّ همذان إلى المشرق. ثم بايع لقاسم، وسماه المؤتمن، وولاه الجزيرة والثغور والعواصم. ولما قسم الأرض بين أولاده الثلاثة، قال بعض العامة قد أحكم أمر الملك. وقال بعضهم قد ألقى بأسهم بينهم[5]. وكتب كتابين. في الأول، ما اشترط الرشيد على محمد الوفاء من تسليم ما ولي عبد الله من الأعمال. وفي الثاني، نسخة البيعة التي أخذها على الخاصة والعامة، والشرط لعبد الله على محمد، وجعل الكتاب في البيت الحرام بعد أخذ البيعة. وكانت الشهادة على البيعة في البيت الحرام من وجوه بني هاشم والقواد والفقهاء. ولمزيد من التوثيق، وضمان عدم نقض البيعة، وما

---

١. انظر عبد العزيز الدوري (-١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، **النظم الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م، ١٩٢.

٢. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٨، ٢٨٤.

٣. انظر المصدر نفسه، ٨، ٢٧٥-٢٨٦.

٤. انظر المصدر نفسه، ٢٠٧-٢١٣.

٥. انظر المصدر نفسه، ٢٧٦.

تضمنه الكتاب من تقسيم البلاد والصلاحيات بين الأمين والمأمون، تقدّم الرشيد من حجبة الكعبة كي يحفظوا شهادة البيعة والكتاب[1].

وجاء في الكتاب أنه إذا أفضت الخلافة إلى محمد أي الأمين، فعليه إنفاذ ما أمره به أمير المؤمنين هارون الرشيد في تولية عبد الله المأمون خراسان وثغورها. وليس له أن يحوّل عنه قائداً، ولا مقوداً، ولا رجلاً واحداً ممن ضم إليه من أصحابه، ولا يحوّل عبد الله عن ولايته التي ولاه إياها هارون، ولا يفرّق أحداً من أصحابه وقواده عنه، ولا يولي أحداً عليه، ولا يبعث عليه ولا على أحد من عماله وولاة أموره لا محاسباً ولا عاملاً، ولا يُدخل عليه في صغير من أمره ولا كبير ضرراً. فإن أراد الأمين خلع أخيه المأمون عن ولاية العهد من بعده أو عزله عن ولاية خراسان وثغورها أو صرف أحد من قواده مما جعله له أمير المؤمنين هارون الرشيد، أو بحيلة من الحيل صغرت أو كبرت، فللمأمون الخلافة بعد أبيه، وهو المقدّم على الأمين[2]. ومضمون هذا الكتاب غير المسبوق في آثاره، أن الرشيد قسم البلاد في حياته بين أولاده، وجعل للمأمون حصانة تجاه أخيه الأمين، مقيداً صلاحيات وريثه الأول في تولي الأمر، ضماناً للانتقال بين الأخوين حين يحين وقته. وهذا التدبير فريد من نوعه في تاريخ الخلافة، وأفضى إلى حرب بدلاً من الاستقرار.

د- تسلّط الجند التركي:

توفي الواثق دون عهد منه لأحد، فقامت حاشية البلاط من قاضي القضاة، والوزير، ورؤساء الكتّاب، بالتوافق مع قادة الجند التركي باختيار المتوكل شقيق الواثق بدلاً من ابنه الصغير. وعظُم نفوذ جند الترك منذ أيام الواثق. وانقلب المتوكل على سياسة إخوته الخلفاء من قبل، أي المأمون والمعتصم والواثق، في اعتماد مبادئ المعتزلة[3]، وامتحان الناس في عقيدتهم، وفي تقريب آل البيت والإغداق عليهم. بل أخرج من سَجَنهم أخوه الواثق بسبب محنة خلق القرآن، ومن أبرزهم الإمام أحمد بن حنبل (-

---

١. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٨، ٢٧٥-٢٧٨.

٢. انظر المصدر نفسه، ٨، ٢٧٩-٢٨٠.

٣. يذكر المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (-٣٤٦هـ/٩٥٧م) أن القول بالمنزلة بين المنزلتين للفاسق مرتكب الكبيرة، هو وراء تسميتهم بالمعتزلة. انظر كتابه: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مراجعة كمال حسن مرعي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥م، ٣، ١٨٥.

٢٤١هـ/٨٥٥م)[١]. وحاول التملص من نفوذ الأتراك، بنقل حاضرة ملكه إلى دمشق، ثم إلى شمال سامراء[٢]. وكما فعل هارون الرشيد قبله، قسم الدولة على أولاده الثلاثة: المنتصر (-٢٤٨هـ/٨٦٢م) الذي تولى معظم البلدان ما بين المغرب والعراق، فيما تولى ابنه المؤيد (-٢٥٢هـ/٨٦٦م) خراسان وفارس. وتولى ابنه المعتز (-٢٥٥هـ/٨٦٩م) أربعة من جند الشام، هي: جند دمشق، وجند حمص، وجند الأردن، وجند فلسطين[٣].

وفي أواخر حياته، تغيرت علاقته بابنه المنتصر. ويشير ابن الطقطقي إلى أن السبب الأساسي يعود إلى كره المتوكل للشيعة واضطهاده لهم. ثم يذكر أنه كانت مباينة بين المتوكل وابنه، فكان كلٌّ منهما يكره الآخر ويؤذيه، فاتفق المنتصر مع جماعة من الأمراء، فقتلوا أباه، وتولى الأمر مكانه[٤]. لكن استدخال الجند الأتراك مباشرة في شؤون الخلافة، أدى إلى مرحلة فوضى استمرت تسع سنوات[٥].

هـ- تغلب السلطنات:

يوجز ابن الطقطقى أيام الدولة البويهية وحال الخلافة العباسية معها، فيقول إنها دوّخت العالم، وأذلت الأمم، واستولت على الخلافة، فعزلت الخلفاء وولّتهم، واستوزرت الوزراء، وصرفتهم، وانقادت لأحكامها أمور بلاد العجم وأمور العراق، وأطاعهم رجال الدولة بالاتفاق[٦]. وبلغت الخلافة مع الخليفة العباسي الراضي بالله (-٣٢٩هـ/٩٤٠م) أسوأ حالاتها. فكان البويهيون يتقاسمون فارس، والري، وأصفهان، والجبل، فيما كان بنو حمدان في الموصل. وديار ربيعة ومضر، وديار بكر، ومصر. والشام بيد محمد بن طفج الإخشيذ (-٣٣٤هـ/٩٤٦م)، ثم بيد الفاطميين. والأندلس بيد الأمويين. وخراسان

١. انظر عبد العزيز الدوري، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠١١م، ٣٨-٣٩.

٢. انظر المصدر نفسه، ٤٠-٤١.

٣. انظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٩، ١٧٥-١٨٠.

٤. انظر ابن الطِّقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ٢٣٤.

٥. انظر عبد العزيز الدوري، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**، ٥١-٦٠.

٦. انظر ابن الطقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية**، ٢٧٠.

والبلدان الشرقية بيد السامانيين. وكان آخر خليفة انفرد بتدبير الملك، وآخر خليفة خطب على منبر الجمعة، وآخر خليفة كانت مراتبه، وجوائزه، وخدمه، وحجّابه تجري على قواعد الخلفاء المتقدمين[1].

أما الدولة السلجوقية التي خلفت الدولة البويهية في مركز الخلافة، فلم تكن أقل وطاة على الخلفاء العباسيين، فقد قويت شوكتها وعرضت مملكتها، ونفذت تقدماتها في الحضرة الخليفية، واستولت على الخلافة، وخُطب لها على المنابر، وضُربت أسماء ملوكها على الدرهم والدينار[2]. وبلغ ضعف الخلافة العباسية كل مبلغ في ظلال الدولة السلجوقية التي كانت في أوج قوتها مع ركن الدين طغرلبك (-٤٥٥هـ/١٠٦٣م) الذي استأثر بجميع سلطات الخليفة ببغداد. واستمر ذلك مع ألب أرسلان (٤٦٥هـ/١٠٧٣م)، وملكشاه (-٤٨٥هـ/١٠٩٢م)[3].

و- انبعاث الخلافة في العراق:

استمرت الدولة السلجوقية ١٥٨ عاماً، تتنازع السلطة مع خليفة بغداد. وانتهى الصراع بمقتل السلطان طغرل الثالث عام ٥٩٠هـ/١١٩٣م، على يد علاء الدين تكش خوارزم شاه (-٥٩٦هـ/١١٩٩م)، وحُمل رأسه إلى بغداد. وكان ما جرى أخيراً، نتيجة مسارين متعاكسين: الأول هابط، ويتمثل بانحسار النفوذ السلجوقي بسبب خلافات الأسرة الحاكمة، والثاني صاعد، وهو بدء استرداد بعض سلطات الخليفة من أيام المسترشد بالله الفضل بن أحمد المستظهر بالله (-٥٢٩هـ/١١٣٥م)، الذي قُتل وهو يحاول ذلك، ثم المقتفي لأمر الله محمد بن أحمد المستظهر بالله (-٥٥٥هـ/١١٦٠م) الذي استرد بغداد وبعض مناطق العراق، وصولاً إلى الخليفة الناصر لدين الله أحمد ابن الحسن المستضيء بالله (-٦٢٢هـ/١٢٢٥م) الذي استقل تماماً بحكم العراق عام ٥٩٠هـ/١١٩٣م[4]. ويعتبر الناصر لدين الله آخر خليفة عباسي حاول استرداد بعض السلطة، من أيدي المتغلبين من السلاطين. واستمر حكمه سبعاً وأربعين سنة، وكان من دهاة الخلفاء، بحيث تمكّن من إنجاز الكثير بالسياسة، واستغلال النزاعات

---

١. انظر ابن الطقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية**، ٢٨٠.

٢. انظر المصدر نفسه، ٢٩٢.

٣. انظر فاروق عمر فوزي، **الخلافة العباسية السقوط والانهيار**، عمان، دار الشروق، ٢٠٠٩م، ٢، ١٧٠-١٧١.

٤. انظر محمد سهيل طقوش، **تاريخ الدولة العباسية**، بيروت، دار النفائس، ط٧، ٢٠٠٩م، ٢٤٢-٢٤٦.

داخل الأسرة السلجوقية، وما بين السلاجقة والخوارزمية. وحكم الناصر لدين الله العراق وبعض أقاليم فارس الغربية، فيما كانت مصر والشام والحجاز اليمن تحت سيطرة صلاح الدين الأيوبي يوسف بن أيوب (-٥٨٩هـ/١١٩٣م) وأسرته[1].

ز- سقوط الخلافة كسلطة:

انقرضت دولة العباس بمقتل المستعصم بالله، وبقي الناس بغير خليفة إلى سنة ٦٥٩هـ/١٢٦١م، حين قدم أحمد أبو القاسم بن محمد الظاهر بن الناصر لدين الله (-٦٦٠هـ/١٢٦٢م) إلى مصر فتلقب بالمستنصر بالله، وبويع بالخلافة، وخلع على السلطان بيبرس. ثم سار يريد بغداد ليحارب التتار، فقُتل قبل أن تتم له سنة منذ بويع بمصر. فصار من بعده ملوك مصر يقيمون رجلاً يسمونه الخليفة، ويلقبونه بلقب الخلفاء، وليس له أمر ولا نهي ولا نفوذ كلمة، بل يتردد إلى أبواب الأمراء وأعيان الكتاب والقضاة لتهنئتهم بالأعياد والشهور[2].

وما بين مقتل المستعصم بالله في بغداد، واختيار خليفة جديد، افترض ريتشارد هارتمان Richard Hartman (-١٩٦٥م) أن المماليك بايعوا لمدة معينة السلطان الحفصي في تونس، وهو أبو عبد الله محمد المستنصر بالله الحفصي (٦٤٧هـ/١٢٤٩م-٦٧٥هـ/١٢٧٧م) والذي تسمى أميراً للمؤمنين عام ٦٥٠هـ/١٢٥٢م. وكان المماليك بحاجة ماسة إلى الاعتراف بسلطتهم بوصفهم عبيداً فيما شرط السلطان أن يكون حراً، وكانت الخلافة العباسية قد اندثرت في بغداد، واختار بيبرس مبايعة الخليفة العباسي اللاجئ إليه أبي القاسم أحمد ابن الظاهر بأمر الله بدلاً من مبايعة خليفة حفصي قوي. كما قرر بيبرس منح الخليفة العباسي اللقب نفسه للذي يحمله الحفصي. وبذا لم يشعر الناس أن أمراً قد تغير. وتولى ابن سبعين (-٦٦٩هـ/١٢٧٠م) الصوفي المشهور مواليد مرسية بالأندلس مهمة إقناع شريف مكة بمبايعة السلطان الحفصي. وافق شريف مكة، وأرسل رسالة بهذا المعنى مع ابن سبعين عام

---

١. انظر فاروق عمر فوزي، **الخلافة العباسية السقوط والانهيار**، ٢٠٣-٢٠٤، ٢١٠.

٢. انظر حامد زيان غانم، **صفحة من تاريخ الخلافة العباسية في ظل دولة المماليك (الخليفة المستعين بالله العباسي سلطان الديار المصرية)**، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م، ٢٤-٢٧.

٦٥٧هـ/١٢٥٩م[١]. ووصلت رسالة إلى السلطان الحفصي نبأ الانتصار على المغول في معركة عين جالوت عام ٦٥٩هـ/١٢٦٢م من بيبرس مخاطباً فيها السلطان الحفصي بأمير المؤمنين[٢]. قبل سقوط العباسيين، كان الأيوبيون والمماليك يعترفون به، ويذكرون اسم الخليفة في خطبة الجمعة. ولم تذكر المصادر الحفصية أي انشغال بأمور الشام ومصر خلال هذه المرحلة[٣].

ملخص:

تأسس نظام الخلافة الراشدة من دون نموذج سابق. وهو بأنواعه المختلفة أرسى خيارات محددة للحكم في القرون التالية (بيعة رجل واحد للخليفة كما بادر عمر بمبايعة أبي بكر في السقيفة. عهد الخليفة لرجل واحد كما عهد أبو بكر لعمر حين مرضه. تعيين مجلس شورى لاختيار الخليفة كما أقرّ عمر بن الخطاب حين إصابته بطعنة أبي لؤلؤة المجوسي. وبيعة أهل الشوكة في المدينة لعلي بن أبي طالب في زمن الاضطراب). لكن مع انقلاب الخلافة إلى ملك في زمن معاوية ومن تلاه في الدولتين الأموية والعباسية، ساد منطق الغلبة، وإن حافظت البيعة على وجودها الشكلي، وكذلك تولية العهد. انتقل الحكم إلى بني أمية مع غلبة معاوية. ثم بات توريث الحكم سمة غالبة من بعده، للابن غالباً، وأحياناً إلى الأخ، وقليلاً إلى من هو أبعد في النسب. وتخلّلت مراحل الحكم، أحوال مختلفة من خلع ولي العهد، أو خلع الخليفة نفسه، وذلك في حالات تاريخية محدّدة، لا سيما في العصر العباسي.

---

١. انظر ابن القنفذ القسنطيني، أبو العباس أحمد بن حسين (-٨١٠هـ/١٤٠٧م)، **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨م، ١٢٠.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٢٥.

٣. See: David Ayalon (-١٩٩٨), "*Studies on the transfer of the Abbasid caliphate from Bagdad to Cairo*", *Arabica*, Jan. ١٩٦٠, ٤١-٥٩.

الفصل الأول

الإمامة عند الفرق الإسلامية

الفصل الأول

الإمامة عند الفرق الإسلامية

مع انحسار مبدأ الشورى في تداول السلطة ابتداء من عهد معاوية بن أبي سفيان، وسيادة منطق التغلب في الدول الإسلامية المتعاقبة، بقيت المرحلة الراشدية نموذجاً رائداً بنى عليه أصحاب الفرق مقولاتهم في الإمامة، كما اعتمد عليها الفقهاء في تقرير أحكامهم السلطانية. فأهل السنة اتبعوا سنن الخلفاء الأربعة فيما انحازت الفرق الأخرى إلى واحد منهم، أو لاثنين، مع تبرؤ بعضها من آخر سنوات عثمان ومن عهد علي في البدء أو المآل بعد التحكيم في صفين. ولكلٍّ من هذه الفِرَق نظرتها في مرحلة الخلافة الراشدة خاصة وفي الإمامة عموماً، وفي كيفية انعقادها، وفي مواصفات الإمام الحق، وفي شرعية الإمام المتغلب. وقد جعلت الفرق الشيعية من الإمامة أصلاً من أصول الدين، وأظهرت خلافها مع جمهور المسلمين الذين عُرفوا ب"أهل السنة والجماعة"، حتى أدرج متكلمو أهل السنة مبحث الإمامة في مصنفات علم الكلام، ردّاً على المخالفين لهم مع ما يتضمنه هذا التيار العريض بين اتجاهاته المختلفة من اختلافات منهجية في تأويل الصفات الإلهية الخبرية المشبّهة، أي بين أهل الحديث من جهة وأهل الكلام[١] من جهة أخرى. فالموقف من الفتنة بين المسلمين عقب مقتل عثمان رضي الله عنه، ومن

---

١. كانت جماعة كثيرة من السلف يُثبتون صفات الله تعالى دون تأويل، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل. وكذلك كانوا يُثبتون صفات يسمونها خبرية مثل اليدين والرجلين والوجه، فسُمّوا الصفاتية، بمقابل المعتزلة الذين نفوا بعض الصفات فسُمّوا المعطّلة. وذلك إلى أن برز من السلف من المتكلّمة الذين أيدوا كلام السلف السابق ذكره بحجج كلامية وبراهين أصولية، وروّاد هذا المنحى هم عبد الله بن سعيد الكُلّابي (–بعد ٢٤٠هـ/٨٥٤م)، وأبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي (–كان قبل ٣٠٠هـ/٩١٢م) وأبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (–٢٤٣هـ/٨٥٧م). ثم خرج أبو المنصور الماتريدي (–٣٣٣هـ/٩٤٤م) في بلاد ما وراء النهر وأبو الحسن الأشعري (–٣٢٤هـ/٩٣٥م)، في العراق بعد مفاصلته أبا علي الجبائي المعتزلي (–٣٠٣هـ/٩١٥م). انظر الشهرستاني، أبو الفتح=

ظروف بيعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومن التحكيم في معركة صفين، وكذلك الاختلاف في حُكم المشاركين في الفتنة الكبرى، هو ما أفضى إلى الاختلاف الشهير لاحقاً في مآل مرتكب الكبيرة. وبقيت هذه المسألة محورية في جدالات القرون الثلاثة الأولى، حيث اختلفت عليها فرق رئيسية، من خوارج وشيعة ومرجئة[١] ومعتزلة وأشاعرة. وظهر القدرية[٢] في مطلع عهد بني أمية رداً على مذهب الجبرية[٣]. ثم أصبح المعتزلة مدرسة كلامية مطلع القرن الثاني الهجري، فكان مذهبهم الأقرب إلى السلطة بدءاً من عصر المأمون إلى الواثق[٤]. وظهر متكلّمو أهل السنة بدءاً من القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي، فنضج علم الكلام السني مع الماتريدية الحنفية من جهة، والأشاعرة الشافعية والمالكية من جهة أخرى.

أما في النظر إلى طبيعة الإمامة، وطرق وصول الإمام إلى السلطة، فتنقسم الفرق الإسلامية إلى قسمين رئيسيين: من يقول بإمامة الاختيار من خلال أهل الحل والعقد، ومن يقول بإمامة التعيين إما بنص يتناول أسرة محدّدة من قريش، هي بنو علي بن أبي طالب عامة أو بنو العباس بن عبد المطلب، أو على بيت محدّد من هذه الأسرة أو تلك، أو بالنص على رجل معيّن منها. ويضم القسم الأول أهل السنة والجماعة، والخوارج وبعض المعتزلة، فيما يضم القسم الثاني الشيعة بفرقها المختلفة من زيدية وإمامية وإسماعيلية، وكذا العباسية المنبثقة من فرقة الراوندية.

=محمد بن عبد الكريم (-٥٤٨هـ/١١٥٣م)، **الملل والنحل**، صحّحه وعلّق عليه أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢م، ١، ٧٩-٨١.

١. المرجئة من الإرجاء وهو التأخير، سُمّوا بذلك لأنهم يؤخرون العمل عن النية والعقد، فكانوا يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع طاعة مع كفر. انظر المصدر نفسه، ١٣٧.

٢. القدرية سبعة أصناف منهم الذين يقولون إن الحسنات والخير من الله، والشر والسيئات من أنفسهم كي لا ينسبوها إلى الله. انظر الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد (-٣٧٧هـ/٩٨٧م)، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مكتبة المدبولي، ١٩٩٣م، ١٢٠-١٢٨.

٣. الجبر هو نفي الفعل حقيقة من العبد وإضافته إلى الرب تعالى. انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٧٢.

٤. انظر أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، **المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م، ٥٧-٧٨.

المبحث الأول، تيار الاختيار:

يتفق أهل السنة والخوارج وبعض المعتزلة على مبدأ اختيار الإمام، لكن نشأت الاختلافات فيما بينهم في مواصفات الإمام، أيكون من قريش حصراً أم لا؟ ثم هل تكون عدالة الإمام شرطاً في الابتداء والمآل أم في الابتداء فقط؟ وهل يجوز الخروج على الإمام الظالم أم لا؟ كما اختلفوا في شرعية الإمام المتغلب والموقف منه. وفيما يلي نبذة من آراء الفرق الإسلامية الرئيسية في الإمامة ومتعلقاتها، وهي التي تتبنى اختيار الإمام بوساطة أهل الحل والعقد، وهذه الفرق هي أهل السنة والجماعة، والخوارج، وبعض المعتزلة.

١- آراء أهل السنة والجماعة في الإمامة:

ينقسم أهل السنة والجماعة بين تيارين كبيرين هما: أهل الحديث، وأهل الكلام. وتنحصر الخلافات بين هذين التيارين في مسائل عقدية محدّدة، هي الصفات الإلهية الخبرية المشبّهة للخلق من السمع، والبصر، واليد، والنزول، والجهة، وجواز تأويلها أم لا، وحول منهج الاستدلال على العقائد بالأدلة العقلية كما يفعل المتكلمون، ويرفضه أهل الحديث. أما في الإمامة وشروطها، فلا توجد خلافات تُذكر بين التيارين المذكورين، وخاصة فيما يتعلّق بأثر الغلبة والشوكة في الإقرار بإمامة الأئمة. فمن هم أهل السنة والجماعة؟ وما هي آراؤهم في الإمامة وشروطها؟

أ- أهل السنة والجماعة:

السُّنّة لغةً من سنّ أي بيّن، وسنّ الله للناس أي بيّن طريقاً قويماً. وكل من ابتدأ أمراً عمل به قوم بعده، قيل هو الذي سنّه. والسُّنّة هي السيرة، أكانت سيرة حسنة أم قبيحة. وتكرّر في الحديث النبوي ذكر السُّنّة وما تصرّف منها. والأصل فيها، الطريقة والسيرة. وإذا أُطلقت في الشرع، فإنما يراد بها ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم ونهى عنه وما ندب إليه[١]. والجماعة لغة من جمع الشيء عن تفرقة. والجمع اسم لجماعة الناس. والجمع هو المجتمعون[٢]. ووردت عبارة أهل السنة مقابل أهل البدع في الحديث

---

١. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ١٣، ٢٢٥.

٢. انظر المصدر نفسه، ٨، ٥٣.

المروي عن محمد بن سيرين (-١٠١هـ/٧١٩م)[١]. ويوجز أحمد بن حنبل منهج السنة أو قواعدها، فيقول إنه التمسك بما كان عليه أصحاب الرسول، والاقتداء بهم، وترك البدع، وترك الخصومات والجلوس مع أصحاب الأهواء، وترك المِراء، والجدال، والخصومات في الدّين[٢]. كما إن مفهوم الجماعة ولزومها، هو منهج أهل السُّنّة، وله علاقة وثيقة بالموقف السياسي بإزاء السلطة. وقد ورد التأكيد عليها في مجمل مصنفات علم الكلام، وذلك من قبيل تحريم الخروج على الإمام، وطاعته حتى لو كان متغلباً[٣]. ويستند أهل السُّنّة إلى الأحاديث النبوية التي تحثّ على لزوم الجماعة، وعدم مفارقتها. ويروى كذلك عن عثمان بن عفان رضي الله عنه خلال الفتنة، وكان محصوراً في بيته، وقد سئل: مع من نكون إذا غلب هؤلاء القوم عليك؟ فقال: عليكم بالجماعة حيث كانت. والجماعة بحسب أبي نعيم الأصبهاني (-٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، هي التي أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابتُه بملازمتهم، هم الصحابة، والتابعون من العلماء[٤].

---

١. أخرجه مسلم بن الحجاج النيسابوري (-٢٦١هـ/٨٧٥م) في مقدمة **صحيحه** بسنده إلى ابن سيرين أنه قال: "كانوا لا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سَمُّوا لنا رجالكم، فيُنْظر إلى أهل السنة فُيؤخذ حديثهم، ويُنْظر إلى أهل البدع فيُردّ حديثهم". انظر كتابه: **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم،** تحقيق نظر محمد الفاريابي، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، ٨.

٢. انظر أحمد بن حنبل (-٢٤١هـ/٨٥٥م)، **أصول السنة،** شرح عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، الرياض، دار المسير، ١٤٢٠هـ، ٣٥-٤١.

٣. كمثال على ذلك، يقول أبو جعفر الطحاوي (-٣٢١هـ/٩٣٣م): "ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا. ولا ندعو عليهم ولا ننزع يداً من طاعتهم. ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية. وندعو لهم بالصلاح والمعافاة. ونتبع السنة والجماعة، ونجتنب الشذوذ، والخلاف، والفرقة". ثم قال في موضع آخر: "ونرى الجماعة حقاً وصواباً، والفُرقة زيغاً وعذاباً". انظر كتابه: **العقيدة الطحاوية،** شرح وتعليق محمد ناصر الألباني، ١٣٩٤هـ، ٣٣-٣٤، ٤٦.

٤. انظر اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن الطبري (-٤١٨هـ/١٠٢٧م)، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم،** خرّج أحاديثه وعلّق عليه، نشأت بن كمال المصري، الاسكندرية، دار البصيرة، ٢٠٠١م، ٣٥٧.

وعندما ذكر أبو الحسن الأشعري عقيدة أهل السنة في كتابه **مقالات الإسلاميين**، كان ذلك تحت عنوان: جملة من قول أهل الحديث والسنة[1]. وترد في الكتاب نفسه، عبارات مرادفة لعبارة أهل الحديث والسنة[2]، منها أهل السنة[3]، وأصحاب الحديث[4]، وأهل الحديث[5]، أهل الاستقامة[6]، وأهل السنة والاستقامة[7]، وأهل الجماعة[8]. أما عبارة أهل السنة والجماعة، فهي الأقل وروداً في الكتاب[9]. ومن جهته، يذكر أبو نعيم الأصبهاني عبارة أهل الجماعة والأثر[10]، ما يدل على أن مصطلح أهل السنة والجماعة لم يكن قد استقرّ استعماله حصرياً، كعَلَم على الجمهور الأعظم من المسلمين وما يدينون به، بل كانت المرادفات لعبارة أهل السنة والجماعة ترد في المصنفات العقدية للدلالة على المعنى نفسه.

أما ابن تيمية، فيفرّق بين أهل السنة والحديث، أو أهل السنة الخاصة أو المحضة، وهم أهل الحديث، وبين المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة، كالكُلّابية[11] والكرّامية[12] والأشعرية والسالمية[1]. وهذا التفريق

---

١. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٢٩٠-٢٩٧.

٢. انظر المصدر نفسه، ٢٩٠.

٣. انظر المصدر نفسه، ٢٩٨.

٤. انظر المصدر نفسه، ١٧٢، ٢١١، ٢١٧، ٤٥٢، ٥٨٦.

٥. انظر المصدر نفسه، ٤٣٤، ٦٠٢.

٦. انظر المصدر نفسه، ٤٧٣.

٧. انظر المصدر نفسه، ٤٥٥، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥.

٨. انظر المصدر نفسه، ٤٥٤.

٩. انظر المصدر نفسه، ٤٧١.

١٠. انظر الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (-٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، **كتاب الإمامة والرد على الرافضة**، تحقيق علي بن ناصر الفقيهي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٧م، ٢٠٦-٢٠٧.

١١. هم أتباع عبد الله بن سعيد ابن كُلّاب (-بعد ٢٤٠هـ/٨٥٤م). ولا يختلف في آرائه عن أبي الحسن الأشعري إلا في عدد محدود من المسائل الدقيقة في صفات الله. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٥-٦، ١٦٩-، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٨.

١٢. هم أتباع محمد بن كرّام (-٢٥٥هـ/٨٦٩م)، يذكرهم الأشعري من ضمن فرق المرجئة، إذ يقولون إن الإيمان هو الإقرار، والتصديق باللسان دون القلب. وقالوا إن المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة. انظر كتابه: **مقالات الإسلاميين**، ١٤١. وضلالات ابن كرّام كثيرة جداً بحسب البغدادي، منها دعوته أتباعه إلى تجسيم الله، وأنه محلّ للحوادث، وأن أقواله وإرادته وإدراكاته للمرئيات والمسموعات أعراض حادثة فيه.

دقيق من وجهة نظر هذا الاتجاه، بين المفهوم الأعم والمفهوم الأخص لأهل السنة والجماعة. ويستعمل ابن تيمية مصطلح أهل السنة والحديث عندما يذكر أحمد بن حنبل ومن على شاكلته من العلماء[٢]. وإذا كان مذهب أهل السنة قديماً، لكن سريان التسمية حصراً ، على معتنقي هذا المذهب وهم جمهور الأمة، أتى لاحقاً بحسب ابن تيمية، وبهدف التميز عن الفرق الأخرى ومقالاتهم[٣].

ب- الإمامة والغلبة عند أهل السنة:

لا يختلف أهل الحديث ولا أهل الكلام الأشاعرة والماتريدية عامة في مسائل الإمامة وشروطها، ولا في الموقف من الإمام المتغلب، أو من السلطان المتغلب. وفيما يلي أبرز آراء أهل السنة بتياريها في هذا الشأن:

أولاً، الإمامة عند أهل السنة، شريعة من شرائع الدين التي يُعلم وجوبها سمعاً لا عقلاً، أي تؤخذ من الأدلة النقلية من قرآن، وسنة، وكذلك الإجماع، وليس من الأدلة العقلية. وإذا كانت رسالة المرسلين من

وأجاز كون إمامين في وقت واحد. وأشار إلى أن علياً ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد، حيث وجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه، وإن كان أحدهما عادلاً والآخر باغياً. انظر كتابه: **الفرق بين الفِرَق**، ١٨٩-١٩٧.

١. تنتسب هذه الفرقة إلى أبي عبد الله محمد بن حمد بن سالم البصري (-٢٩٧هـ/٩٠٩م)، وإلى ابنه أبي الحسن أحمد (-٣٦٠هـ/٩٧٠م). وقد تتلمذ على يد سهل بن عبد الله التستري (-٢٨٣هـ/٨٩٦م) أحد أعلام التصوف. وأحصى أبو يعلى الفراء محمد بن الحسين (٤٥٨هـ/١٠٦٥م)، ثماني عشرة مسألة مخالفة لعقيدة أهل السنة يقول بها السالمية، ولها تأثير كبير في بعض اتجاهات الصوفية، ومنها أن الله يُرى في الآخرة في صورة آدمي محمدي، وأن الله يتجلى في الآخرة لكل الخلق أجمع من البشر وغيرهم، ولكل شيء في معناه، وأن الكفار يرون الله ويحاسبهم، وأن إبليس سجد لآدم في الثاني. انظر كتابه: **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع حدّاد، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٤م، ٢١٧-٢٢١. وانظر السرّاج الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي (-٣٧٨هـ/٩٨٨م)، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، وبغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٠م، ٤٧٢-٤٧٧، وكذلك علي سامي النشار (-١٤٤١هـ/١٩٨٠م)، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، ط٩، ١٩٩٥م، ٢٩٤-٢٩٦.

٢. انظر ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (-٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، منشورات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦م، ٢، ٢٢١-٢٢٤، ٦٠٥.

٣. انظر محمد عبد الهادي المصري، **أهل السنة والجماعة معالم الانطلاقة الكبرى**، القاهرة، دار الإعلام الدولي، ١٩٩٢م، ٥٨.

عند الله عند الأشعري على أصله، غير واجبة عقلاً، فكذلك الإمامة التي هي فرعها كما ينقل عنه ابن فورك (-٤٠٦هـ/١٠١٥م)[1]. وتعريف الإمامة عنده أنها: "خلافة الرسول في باب القيام مقامه من حيث إنفاذ الأحكام، وإقامة الحدود، وجباية الخراج، وحفظ البيضة[2]، ونصرة المظلوم، والقبض على أيدي الظالمين"[3]، من غير أن يكون إلى الإمام "ابتداء شرائع وتغيير شرع. وإنما يكون في ذلك كواحد من الأمة، يُقيم الحقوق على حسب ما دلّت عليه آي الكتاب والسنن، وحصل عليه اتفاق الأمة، وما دلّت عليه العقول بالقياس والاستنباط من هذه الأصول"[4]، أي مصادر التشريع الأربع: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. أما تعريف الإمامة بحسب إمام الحرمين الجويني[5]، فهي: أنها "رياسة تامة، وزعامة

---

١. انظر ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ١٨٠-١٨١. ودرس ابن فورك مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي (-٣٧٠هـ/٩٨٠م) في بغداد، ولما ورد الريّ، وَشَت به المبتدعة. وكان شديد الخصومة مع المجسّمة الكرّامية أتباع أبي عبد الله بن كرّام. انظر تاج الدين السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ/١٣٧٠م)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، القاهرة، فيصل عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م، ٤، ١٢٧. وابن فورك كما يذكر في كتابه، قام بجمع ما تفرّق في كتب الأشعري من مقالات؛ ما يوجد منها منصوصاً له، وما لا يوجد منصوصاً له أجاب به على ما حسب ما يليق بأصوله وقواعده. ويذكر ابن فورك ما اختلف من أقوال الأشعري، وما قطع به، وما لم يقطع به من هذه الأقوال. فيما يرى جيماريه أن نسبة كتاب **مجرد مقالات** إلى ابن فورك مرجحة جداً، لكن لا على سبيل القطع تماماً. انظر ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ٩. وانظر جيماريه:

"*Un document majeur pour l'histoire du kalām: Le Muǧarrad Maqālāt al-Aš'arī d'ibn Fūrak*", *Arabica*, T. ٣٢, Fasc. ٢ (Jul., ١٩٨٥), p.١٩٥.

٢. بيضة الإسلام جماعتهم. وبيضة القوم أصلهم. والبيضة أصل القوم ومجتمعهم. وباضوهم وابتاضوهم أي استأصلوهم. ويقال ابتيض القوم، إذا أُبيحت بيضتهم. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ٧، ١٢٧.

٣. ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ١٨١.

٤. المصدر نفسه.

٥. ذكره ابن الملقن في الطبقة الثالثة عشرة من أصحاب الوجوه بالمذهب الشافعي، فقال إنه كان رئيس الشافعية بنيسابور، وله كتب **النهاية**، **والإرشاد**، **والشامل**، **والبرهان**، **والأساليب**، **ومدارك الأصول**، **والرسالة النظامية**، **ومختصر التقريب**، **والتحفة**، **والأحكام الإسلامية**، **والغياثي**، **ومغيث الخلق**، **والغنية في الخلاف**. ويحكى أنه قال ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي (أبي بكر الباقلاني) اثني عشر ألف ورقة. خرج إلى بغداد، ثم جاور بمكة أربع سنين؛ يدرّس، ويفتي، ويجمع طرق المذهب الشافعي. ثم عاد إلى نيسابور. ودرّس في المدرسة النظامية. انظر ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأندلسي التكروري (-٨٠٤هـ/١٤٠١م)،=

عامة، تتعلّق بالخاصّة والعامّة، في مهمّات الدِّين والدنيا". أما مهمّتها فهي: "حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجّة والسيف، وكفّ الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقّين"[1].

ثانياً، يتفق أهل السنة والجماعة على انحصار طرق وصول الإمام إلى موقع السلطة في ثلاث، فإما اختيار أهل العقد والحل لمن يتصف بما يلزم من شروط، وإما عهد من الإمام للرجل ذي الصفات اللازمة من بعده، وإما أن يتغلب ذو شوكة وفق الحالات التي أوردها أهل الحديث ودرسها فقهاء الأحكام السلطانية. أما ابن حزم فقيه المذهب الظاهري في الأندلس، فيقول إن عقد الإمامة يصح بوجوه عدة، أولها، وأفضلها، وأصحها أن يكون الإمام الميت قد عهد إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع في أحد من هذه الوجوه. أي كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أبي بكر، وكما فعل أبو بكر مع عمر، وكما فعل سليمان ابن عبد الملك مع عمر بن عبد العزيز، لما في هذا الوجه أي العهد من الإمام الحالي للاحق، من اتصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوّف منه من الاختلاف والشغب[2]. ويضيف ابن حزم إن الصحابة والتابعين لم ينكروا بيعة يزيد بن معاوية والوليد وسليمان لأنهم كانوا غير مرضيين، لا لأن الإمام عهد إليهم في حياته[3]. والوجه الثاني، بحسب ابن حزم أنه إن مات الإمام، ولم يعهد إلى أحد، أن يبادر رجل مستحق الإمامة، فيدعو إلى نفسه ولا منازع له، ففرضٌ اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته، كما فعل علي بعد قتل عثمان، وكما فعل عبد الله بن الزبير. والوجه الثالث، أن يصير

=**العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، تحقيق أيمن نصر الأزهري وسيد مهنى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ١٠١-١٠٣.

١. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (-٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، **غياث الأمم في التياث الظُّلم**، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢، ١٤٠١هـ، ٢٢.

٢. انظر ابن حزم (-٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، محمد علي صبيح، ١٣٤٨هـ، ٤، ١٣٠-١٣١.

٣. انظر المصدر نفسه، ٤، ١٣١.

عند وفاة الإمام اختيار رجل ثقة خليفة المسلمين أو أن يُختار من بين أكثر من واحد كما فعل عمر عند موته، ولا خيار عندئذ إلا بالتسليم لما أجمع عليه المسلمون[١].

ثالثاً، يرفض أهل السنة عموماً تعدد الأئمة في وقت واحد، وأجازه بعضهم إن تباعدت المسافات. وبحسب تعبير ابن حزم، فإن جواز وجود إمامين في العالم، يؤدي إلى جواز أن يكون فيه ثلاثة أو أربعة. فإن منع من ذلك مانع كان متحكّماً بلا برهان ومدّعياً بلا دليل. وهذا الباطل الذي لا يعجز عنه أحد. وإن جاز ذلك، زاد الأمر حتى يكون في العالم إمام أو في كل مدينة إمام أو في كل قرية، أو يكون كل أحد إماماً وخليفة في منزله. وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا[٢]. وبناء على ذلك، اعتبر ابن حزم أنه لا يجوز البتة إطلاق اسم الإمامة مطلقاً، ولا الخلافة، ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشي المتولي لجميع أمور المؤمنين أو الواجب له ذلك، وإن عصاه كثير من المؤمنين، وخرجوا من الواجب عليهم من طاعته المفترض عليهم في بيعته، فكانوا بذلك فئة باغية حلالاً قتالهم[٣].

رابعاً، اتفق أهل السنة من أهل الحديث والمتكلمين الأشاعرة والماتريدية على صحة خلافة الأربعة الأوائل. ورأى جمهورهم ترتيب أفضليتهم بحسب ترتيب بيعتهم كخلفاء. وثمة خلاف في التفضيل بين عثمان وعلي، فمنهم من يقول إن أبا بكر هو أفضلهم، ثم عمر، ثم علي. ومنهم من يقول أبو بكر أفضلهم، ثم عمر، ثم عثمان، ثم يقف فلا يذكر علياً. ومنهم من يقول أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. وذلك قول أهل الجماعة والأثر من رواة الحديث وجمهور الأمة. ومنهم من يقول أبو بكر وعمر، ويقف عند عثمان وعلي[٤]. وورد في **أصول السُّنّة** لأحمد بن حنبل أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان، و"نقدّم هؤلاء الثلاثة كما قدّمهم أصحاب

---

١. انظر ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٤، ١٣١.

٢. انظر المصدر نفسه، ٤، ٧٣. وانظر أيضاً كتابه: **الدرة فيما يجب اعتقاده، الدرة فيما يجب اعتقاده**، تحقيق أحمد بن ناصر الحمد وسعيد بن عبد الرحمن القزقي، مكة، مكتبة التراث، ١٩٨٨م، ٣٧٤.

٣. انظر ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٤، ٧٥.

٤. انظر الأصبهاني، **كتاب الإمامة والرد على الرافضة**، ٢٠٦-٢٠٧. وانظر أيضاً ياسر بن إبراهيم المزروعي، **تبصير القانع في الجمع بين شرحي ابن شطي وابن مانع على العقيدة السفارينية**، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٩م، ٤١٢-٤١٣.

رسول الله لم يختلفوا في ذلك. ثم بعد هؤلاء الثلاثة أهل الشورى الخمسة علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد، كلهم يصلح للإمامة وكلهم إمام" مستنداً إلى حديث ابن عمر: "كنا نعدّ ورسول الله حي، وأصحابه متوافرون أبو بكر وعمر وعثمان، ثم نسكت"[1]. وله قول آخر في النص على علي رابعاً من حيث الأفضلية[2]. ويضع الجويني أدلة التفاضل على محك التساؤل، فيقول إنه لم يقم عنده دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض؛ إذ العقل لا يشهد على ذلك. والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة، فلا يمكن تلقي التفضيل من منع إمامة المفضول. ولكن الغالب على الظن عند الجويني، أن أبا بكر يأتي أولاً، ثم عمر بعده. ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي. ويختم الجويني بأن رأيه في التفاضل مجانب للتقليد جارٍ على الحق الواضح[3]. أما بشأن معرفة من هو الأفضل بعد الصحابة، فرأى ابن حزم أن لا سبيل إلى أن يُعرف الأفضل إلا بنص أو إجماع أو معجزة تظهر. وبنو قريش متفرقون في البلاد، فمعرفة أسمائهم ممتنعة فكيف معرفة أحوالهم. وبرهان آخر من الحس والمشاهدة أنه لا يدري أحد فضل إنسان على غيره من بعد الصحابة إلا بالظن. والحكم بالظن لا يحل[4].

خامساً، أجمع أهل السنة والجماعة على وجوب أن يكون الإمام من قريش. وتردّد الجويني في مسألة قرشية الإمام، كما سنرى لاحقاً. لكن ابن جرير الطبري يجعل من هذه الصفة مفهوماً مركزياً، فيقول إن خبر انحصار الإمامة في قريش، تواتر من فعل المهاجرين والأنصار، وتسليمهم الخلافة والإمرة لقريش، إلا من شذّ وانفرد. فكان معلوماً بذلك أن لا حظ لغيرها فيه[5]. وإذا كان ذلك صحيحاً، فإن من ادّعى الإمارة، وحاول ابتزاز جميع قريش الخلافة، فهو للحق في ذلك مخالف، ولقريش ظالم، وأن على

---

١. انظر أحمد بن حنبل، **أصول السنة**، ٨٥. ورواه البخاري في **صحيحه**، رقم الحديث (٣٦٥٥) بلفظ: "كنا نُخَيِّر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فنخيّر أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان".

٢. انظر التميمي، أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز (-٤١٠هـ/١٠١٩م)، **اعتقاد الإمام المنبّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل**، تحقيق أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ٧٣.

٣. انظر الجويني، **غياث الأمم في التياث الظُّلم**، ٤٣١.

٤. انظر ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٤، ١٢٧-١٢٨.

٥. انظر الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (-٣١٠هـ/٩٢٢م)، **التبصير في معالم الدين**، تحقيق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م، ١٥٦.

المسلمين معونة المظلوم على الظالم إذا دعاهم إلى الحق لمعونة المظلوم، ودفع الظالم عنه ما أطاقوا ذلك. وبحسب ما يرى، فإنه لا شك أن الخوارج من غير قريش فإن كان الخليفة قرشياً، فهو محق. وإن كان الخارج عليه غير قرشي، فهو الظالم[1]. لكن إن كان النزاع داخل قريش على الإمارة، بحسب ما يقول الطبري وادّعى بعضهم على بعض أنه أولى منه بالخلافة، وناصبه له على ذلك بالحرب بعد تسليم العامة الأمر له، فيجب على أهل الإسلام معونة المظلوم منهما على الظالم[2]. فأما ما كان من منازعة غير القرشي الذي قد عقد له أهل الإسلام عقد البيعة، وسلّموا له الخلافة والإمرة على وجه طلبها إياها لنفسه، أو لمن لم يكن من قريش، فذلك ظالم وخروج عن إمام المسلمين، يجب على المسلمين معونة إمامهم القرشي وقتال الخارج عليه؛ إذ لم يكن هناك أمر دعاه إلى الخروج عليه، إلا ادّعاؤه بأنه أحق بالإمارة منه من أجل أنه من غير قريش، إلا أن يكون خروجه عليه بظلم ركب منه في نفس أو أهل أو مال، فطلب الإنصاف فلم ينصف. فيجب على المسلمين حينئذ الأخذ على يد إمامهم المرضية إمرته عليهم، لإنصافه من نفسه إن كان هو الذي ناله بالظلم، أو أخذ عامله بإنصافه إن كان الذي ناله بالظلم عاملاً له. ثم يكون على الخارج عليه لما وصفنا أن يفيء إلى الطاعة: طاعة إمامه بعد إنصافه إياه من نفسه أو من عامله؛ فإن لم يفئ إلى طاعته، حينئذ كان على المسلمين هنالك معونة إمامهم العادل حتى يؤوب إلى طاعته[3].

سادساً، بشأن الموقف من المتغلّب على السلطة، رُوي عن الإمام أحمد أن من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمي أمير المؤمنين، لا يحلّ لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه عليه إماماً، عادلاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين. ويفسّر أبو يعلى الفراء قول أحمد: "من غلبهم بالسيف"، بأنه من يريد الغلبة على نظرائه ممن يطلب الأمر. فإذا غلبهم، فبايعه الناس بعد ذلك، صار خليفة. ولم يرد به أنه يصير خليفة بالغلبة. وقوله: "براً كان أو فاجراً"، يقتضي أن العدالة ليست بشرط في الإمامة خلافاً للمعتزلة والأشعرية[4].ويستطرد أحمد بن حنبل في كيفية التعامل مع السلطان المتغلب، فيحرّم التخلي عن صلاة

---

١. انظر الطبري، **التبصير في معالم الدين** ، ١٥٧-١٥٨.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٥٨.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٥٩.

٤. انظر أبا يعلى الفراء، **المعتمد في أصول الدين**، ٢٣٨-٢٣٩.

الجمعة خلفه؛ ويقول إن من أعادهما، فهو مبتدع، تارك للآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم، فالسُّنّة أن تصلي معهم ركعتين. ومن خرج على إمام المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله؛ فإن مات الخارج عليه، مات مينة جاهلية. ولا يحل قتال السلطان، ولا الخروج عليه لأحد من الناس؛ فمن فعل ذلك، فهو مبتدع على غير السنة والطريق[1]. وحتى في حالة دفع الصائل، يقيد الإمام أحمد مدى الدفاع عن النفس، والعرض، والمال؛ فيقول: قتال اللصوص والخوارج جائز إذا عرضوا للرجل في نفسه وماله، فله أن يقاتل عن نفسه وماله، ويدفع عنها بكل ما يقدر عليه، وليس إذا فارقوه أو تركوه أن يطلبهم ولا يتبع آثارهم، ليس لأحد فعل ذلك إلا للإمام أو ولاة المسلمين، إنما له أن يدفع عن نفسه في مقامه. وجميع الآثار في هذا، إنما أُمر بقتال الصائل، ولم يؤمر بقتله ولا اتباعه، ولا الإجهاز عليه إن صرع أو كان جريحاً. وإن أخذه أسيراً، فليس له أن يقتله، ولا يقيم عليه الحد، ولكن يرفع أمره إلى من ولاه، فيحكم فيه[2].

٢- آراء الخوارج في الإمامة:

ظهر الخوارج أول مرة حين انشقوا عن جيش علي بن أبي طالب رضي الله عنه تحت شعار "لا حكم إلا لله" اعتراضاً على مبدأ التحكيم في موقعة صفين بين جيشي العراق والشام. ومع أن علياً قاتلهم وانتصر عليهم في موقعة النيروان عام ٣٨هـ/٦٥٩م، إلا أنه بقيت لهم باقية حتى اغتيل علي في مسجد الكوفة بعد عامين، على يد الخارجي عبد الرحمن بن ملجم (اقتُصّ منه أيام من الحادثة). واستمرت فرقهم المختلفة في الثورة على الحكام المتعاقبين في الدول الإسلامية. وأسس بعضهم دولاً مستقلة في أنحاء متباعدة لا سيما في الخليج وفي بلاد المغرب. ولم يبق من آرائهم المدوّنة عن الإمامة إلا التي تخصّ فرقة الإباضية منهم، فيما دُوّنت شذرات من آراء فرق الخوارج الأخرى في كتب الفرق المخالفة لهم. والخوارج هي أول فرقة خرجت في الإسلام على السلطة، فانتقلت من طور الاعتقاد إلى طور العمل،

---

١. انظر اللالكائي، **شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة**، ١٦١.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٦١-١٦٢.

بحسب العقائد المتبناة من فروعها المختلفة. فهي تختار أميراً لها، وتقاتل من تعتبرهم حكّام الجَوْر كما تقاتل المخالفين لها عقدياً.

أ- الخوارج:

الخارجي في معاجم اللغة: هو من يسود بنفسه ويشرُف من غير أن يكون له قديم، أي من غير سابق له. وخرجت خوارج فلان، إذا ظهرت نجابته، وتوجّه لإبرام الأمور وإحكامها. والخارجية خيل لا عِرْق لها في الجودة، فتخرج سوابق، وهي مع ذلك جياد. وقيل: الخارجيّ كل ما فاق جنسه ونظائره. والخوارج هم الحرورية (أي نسبة إلى حروراء قرب الكوفة). والخارجيّة طائفة منهم، لزمهم هذا الاسم لخروجهم عن الناس[١].

أما الخارج والخارجيّ، فلا يُجمعان على خوارج، بل جمعهما القياسي خارجون وخارجيّون. ويبدو أن الخوارج جمع خارجة، بمعنى الفئة الخارجة، وهي كانت تُطلق على الفئة الخارجة للقتال عموماً. ثم أصبحت العبارة تطلق خاصة على الفرقة التي خرجت على علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد رفضها التحكيم بغض النظر عن مُخرجاته[٢]. لذلك كان الخوارج مقابل الخوالف، فالخوارج من يخرجون جهاداً في سبيله، والخوالف هم من يتخلّفون عن الجهاد. لكن اسم الخوارج تحوّل ذماً بعد أن كان مدحاً، لما ألصقه المخالفون لهم بالفرقة المخصوصة في التاريخ، وتفسيراً لأحاديث الذم لهم، "ثم زاد استقباحه حين استبدّ الأزارقة[٣] والصفرية[٤]؛ فهو من الأسماء التي اختفى سببها وقبحت لغيرها. لذلك، هم يتسمّون بأهل الاستقامة"[٥]، وذلك بحسب الحارثي.

---

١. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ٢، ٢٥٠-٢٥١.

٢. انظر ناصر بن سليمان بن سعيد السابعي، **الخوارج والحقيقة الغائبة**، ١٩٩٩م، ١٤٥-١٥٢، وناجية الوريمي بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والتوزيع، ٢٠٠٦م، ٣١-٣٤.

٣. هم أتباع نافع بن الأزرق البكري. انظر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ٧٨.

٤. هم أتباع زيد بن الأصفر. انظر المصدر نفسه، ٨٤.

٥. انظر سالم بن حميد بن سليمان الحارثي، **العقود الفضية في أصول الإباضية**، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ٧٠-٧١.

والخوارج عشرون فرقة بحسب عبد القاهر البغدادي (-٤٢٩هـ/١٠٣٧م)[١]، فمنهم المحكّمة[٢] الأولى، والأزارقة، والنجدات[٣]، والصفرية، والعجاردة[٤]، والإباضية[٥]. وافترق معظم الإباضية فرقتين هما: الحفصية[٦]، والحارثية[٧]. أما الشهرستاني (-٥٤٨هـ/١١٥٣م)، فيقول إن كبار فرق الخوارج ستة: الأزارقة، والنجدات، والصفرية، والعجاردة، والإباضية، والثعالبة[٨]. والباقون فروعهم. ويجمعهم التبرّي من عثمان وعلي، ويقدّمون ذلك على كل طاعة. ولا يصحّحون المناكحات إلا على ذلك. ويكفّرون أصحاب الكبائر. ويرون الخروج على الإمام واجباً إذا خالف السنة[٩].

ب- الإمامة والغلبة عند الخوارج:

يُثبت الخوارج بأسرهم خلافة أبي بكر وعمر، وخلافة عثمان إلى حين الأحداث التي وقعت، ونُقم عليه من أجلها، وكذلك خلافة علي إلى حين قبوله بالتحكيم في صفين[١٠]. وإن كانوا لم يقرّوا عموماً بشرعية الخلفاء الذين جاؤوا من بعدهم، وثاروا في حقب مختلفة على السلطات الحاكمة، ونجحوا في إقامة دول مستقلة في أطراف عدة في المشرق والمغرب، إلا أنهم اختلفوا فرقاً، على مسائل عقدية، تتعلق عموماً بتكفير المخالفين، وفي أحكام متفرعة منه. وفيما يلي أبرز آرائهم في الإمامة ومن يتولى هذا المنصب:

أولاً، يمكن استخلاص مجمل آراء الإباضية في الإمامة من **كتاب السِّير والجوابات لأئمة وعلماء عُمان**، والذي يجمع فتاواهم على مدى قرون في هذه المسألة. وعليه، فإن دليل الإمامة عندهم، هو

١. انظر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ٧٢.

٢. سموا محكمة لأنهم رفضوا مسألة التحكيم بين علي ومعاوية. انظر المصدر نفسه، ٧٣-٧٤.

٣. هم أتباع نجدة بن عامر الحنفي. انظر المصدر نفسه، ٨١.

٤. هم أتباع عبد الكريم بن عجرد. انظر المصدر نفسه، ٨٧.

٥. هم أتباع عبد الله بن إباض. انظر المصدر نفسه، ٩٥.

٦. هم أتباع حفص بن أبي المقدام. انظر المصدر نفسه، ٩٦.

٧. هم أتباع حارث بن يزيد الإباضي. انظر المصدر نفسه، ٩٧.

٨. هم أتباع ثعلبة بن عامر. انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١٢٧.

٩. انظر المصدر نفسه، ١٠٧.

١٠. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ١٢٥.

الاتفاق من الأمة، والاقتداء بالنبي، واتباع كتاب الله. وانطلقوا من إجماع الأمة على عدم قبول شهادة الفاسق للقول إنه لا يجوز أن يكون الفاسق حاكماً[1]. أما صفات الإمام الذي يجوز نصبه، فأن يكون خير أهل عصره، وأن يصل بقوة عقله بشدة الفحص، وكثرة سماعه بحسن العادة، بمعنى أن يكون الأفضل وذا كفاية. وأن يعمل على إقامة الحق، ويكون عدلاً، مرْضياً، قوياً على إقامة الأمر، والاستعداد لحال المهلة، وانتهاز الفرصة، والنظر بالقدرة بالتلطف للحيلة في العامة والخاصة، مع عمارة البلاد، وإصلاح ذات البين، وحفظ الأطراف، والأخذ على أيدي الظالمين والسفهاء. وليس للرعية الامتناع من طاعة الإمام. وليس لهم أن يخلعوه، ولا أن يخلع نفسه إلا في الشروط التي ذكرها علماء الإباضية[2]. أما إذا اختلف المسلمون، بحسب تعبير الإباضية ويقصدون أبناء مذهبهم، فعقد كل فريق منهم لإمام، فإن كان اختلافهم في البلد الذي تكون فيه الإمامة، فالذي قدّمه أهل الفقه والورع أولى بالإمامة. فإن استووا في ذلك، فأرجاهم للقوة في عز الدولة، ومناصبة العدو. فإن استووا في جميع ذلك، أي إن تساووا في القوة والشوكة، فالذي عقد له قبل صاحبه هو أولى من المؤخر[3].

ثانياً، جوّز الخوارج عامة أن تكون الإمامة في غير قريش. وكل من ينصبونه برأيهم، فيعاشر الناس على ما مثّلوا له من العدل واجتناب الجور، كان إماماً. ومن خرج على السلطان، يجب القتال معه. وإن غيّر السيرة وعدل عن الحق، وجب عزله أو قتله. كما جوّزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً، وإن احتيج إليه، فيجوز أن يكون عبداً أو حراً أو نبطياً[4] أو قرشياً[5].

ثالثاً، مع أن المشهور أن الخوارج ظهروا أول مرة في عهد علي حين عارضوا التحكيم، إلا أن ما نُقل عن فِرَقهم، وما كتبه الإباضية خاصة من موقف حاد بإزاء النصف الثاني من ولاية عثمان، لمما يؤكد

---

١. انظر علماء وأئمة عمان، **السِّيَر والجوابات**، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٦م، ٢، ١٧٦–١٧٧.

٢. انظر المصدر نفسه، ٢، ١٨٧.

٣. انظر المصدر نفسه، ٢، ١٩٠.

٤. هم قوم كانوا ينزلون في سواد العراق وهم الأنباط، والنسب إليهم نبطي، وقد أقاموا واتخذوا العَقار والملك. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ٧، ٤١١.

٥. انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١٠٨.

أن هذا الموقف المبكر جزء أساسي من التكوين العقدي لدى هذه الفرقة؛ فهم يأخذون عليه ما أحدثه برأيهم في آخر ولايته، وهو ما يوجب تكفيره بحسب رأيهم، بوصفه مرتكب الكبائر. ويقول الورجلاني (-٥٧٠هـ/١١٧٥م) إن عثمان انتهك من المسلمين الحُرم الأربع، وانتهك عنه المسلمون الحُرم الأربع. أولاها، أنهم استخلفوه على دينهم وأموالهم وأماناتهم، فولى على المسلمين الظَّلَمة، والفَجَرة، والخلفاء الخونة، ليحكم بين الناس في دين الله، وعلى صلاتهم، وزكاتهم، وفروجهم، وأزواجهم، ودمائهم، وأموالهم. وثانيها، منعه العطايا التي افترضها لهم عمر بن الخطاب، وقصر بيوت الأموال على ذويه وأرحامه، ومنع منها كبار الصحابة. وثالثها، ضربه الأبشار[1]، وهتك الأستار، وطرد الصالحين من أفاضل أصحاب النبي وشردهم؛ طرد أبا ذر الغفاري وسيّره، وفتق بطن عمار، وأمر بابن مسعود فكسر أضلاعه. ورابعها، أنه كتب إلى عماله في خواصّ المسلمين ما كتب[2]. فلما رأى المسلمون ذلك "اجتمعوا إليه من كل أفق على أن يتوب أو يعتزل أو يُقتل فتاب. ثم كتب في قتل بعضهم، وتأديب بعض، فرجعوا إليه، وأرسل إلى عماله فتباطؤوا عليهم لعلمهم باجتماع النلس عليه، فقتلوه حيث لم يفِ بما عاهد عليه من ردّ المظالم، وإقامة الحدود، وعزل العمال"[3].

رابعاً، أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب بسبب التحكيم في صفين، وهم مختلفون في مسألة هل إن كفره شرك أم لا[4]؟ وأجمعوا إلا النجدات أن كل كبيرة كفر. وأول من أحدث الخلاف

---

١. أبشار جمع بشر، وهم الخلق. وهي أيضاً جمع بشرة، وهي ظاهر الجلد، والمعنى الثاني هو المقصود. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ٤، ٥٩-٦٠.

٢. يقصد الكتاب المزعوم الذي أرسله عثمان مع ثوار مصر إلى واليها، انظر الورجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (-٥٧٠هـ/١١٧٥م)، **العدل والإنصاف**، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م، ٢، ٤٤-٤٦.

٣. أحمد بن سعيد الشماخي (-٨٦٥هـ/١٤٦٠م) **كتاب السِّيَر**، تحقيق أحمد بن سعود السيابي، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط٢، ١٩٩٢م، ٣٩.

٤. الشرك عند الإباضية نوعان، شرك تسوية، وهو التسوية بين الله وخلقه في الذات أو الصفات أو الأفعال، وشرك جحود، وهو إنكار الله تعالى أو أحد صفاته أو أفعاله أو بإنكار قطعي معلوم من الدين بالضرورة أو الجهل به كأركان الإسلام، ويكون أيضاً باستحلال محرم قطعي أو تحريم حلال قطعي. انظر **معجم المصطلحات الإباضية** لمجموعة من الباحثين، عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط٢، ١، ٢٠١٢، ٥٠٢. والكفر هو ما وعد الله عليه بالعقاب، وهو أيضاً ستر النعمة بترك العبد ما لزمه من شكر الله، سواء بالشرك أم بارتكاب الكبائر. ولذلك، ينقسم الكفر عندهم إلى كفر شرك (جحود أو مساواة الخلق مع عبيده)، وكفر نعمة وهو فسوق أو نفاق. وهذا النوع الثاني من=

بينهم هم الأزارقة الذين ابتدعوا البراءة من القَعَدة الذين لا يخرجون على الحكّام، ومحنة من قصد عسكرهم، أي امتحان عقيدتهم، وإكفار من لم يهاجر إليهم. لكنهم لا يتبرؤون ممن سبقهم من الخوارج بخصوص هذه المسائل[1]. وترى الفرقة الحمزية[2] قتال السلطان الجائر خاصة ومن رضي بحكمه. فأما من أنكره، فلا يرون قتله إلا إذا أعان عليهم، أو طعن في دينهم، أو صار عوناً للسلطان أو دليلاً له[3]. أما الأخنسية[4]، فيتوقفون عن جميع من في دار التقية[5] من منتحلي الإسلام وأهل القبلة إلا من قد عرفوا منه إيماناً أو كفراً. ويحرّمون الاغتيال والقتل في السر، وأن يُبدأ أحد من أهل البغي من أهل القبلة بقتال حتى يُدعى إلى الحق إلا من عرفوه بعينه[6].

خامساً، في مسألة التحكيم في صفين، بين علي ومعاوية، ثمة نظرة مختلفة للخوارج والإباضية ضمناً. فالشماخي يقول إنه لما نزل علي الكوفة، دخل عليه نفر ممن أنكر الحكومة أي التحكيم، فعاتبوه وسألوه نقضها، فأبى، فخرجوا، ونزلوا حروراء باثني عشر ألفاً، وقيل: عشرون ألفاً، وقيل: أربعة وعشرون ألفاً. وهؤلاء بنظر الشماخي "خيار أهل الأرض يومئذ، وقُرّاؤهم، وزهادهم، ممن بقي من كبراء الصحابة والتابعين. وفيهم من أهل بدر، وممن شهد له رسول الله بالجنة. ومن أراد معرفة أسمائهم، فعليه بالنهروان وغيره من الكتب"[7]. وأنه "لما بلغ علياً ما فعله الحكمان من خلعه عن الخلافة، برئ منهما

=الكفر، يسمى كفراً دون كفر، وكفر نفاق، وكفلر فسق، وكفر أفعال، وصاحبه فاسق ومنافق. ولا يخرج صاحبه من الملة التي دخلها بالإقرار، ولكنه استحق اسم الكفر لمخالفته مقتضى الإيمان بإتيانه الكبيرة. انظر أيضاً **معجم المصطلحات الإباضية**، ٢، ٨٤٥، ٨٤٧.

١. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٨٦-٨٧.

٢. إحدى فرق العجاردة، أتباع رجل يقال له حمزة. انظر المصدر نفسه، ٩٣-٩٤.

٣. انظر المصدر نفسه، ٩٤.

٤. إحدى فِرَق العجاردة، ينتسبون إلى رجل يقال له الأخنس. انظر المصدر نفسه، ٩٧-٩٨.

٥. هي الدار أو الأرض التي يغلب فيها مخالفوهم، فيمارسون فيها التقية ويخفون عقائدهم. ويختلف حكم التقية عند الإباضية بين الوجوب والجواز والحظر. ويُجمعون على أنها واجبة في إمامة الكتمان (الدعوة السرية)، وإمامة الدفاع (الاستعداد للظهور)، ومكروهة في إمامة الظهور (مرحلة القوة). ويحظرون التقية عندما تؤدي إلى إلحاق الضرر بالغير. انظر عبد الحميد درويش، **الإمامة والتقية عند مفكري الإباضية**، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٧م، ٦٦، ٧١.

٦. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٩٧-٩٨.

٧. الشماخي، **كتاب السِّير**، ٤٧-٤٨.

وخلعهما. وقد فاته الأمر. ولم يأخذ بقول نصحاء الدين الذين ضلّلوا الحكومة (أي اعتبروا التحكيم ضلالاً)، ولا بقول نصحاء الدنيا"[1]. ويضيف الشماخي: "إن أمر علي ما زال في إدبار مذ قتل القُرّاء في النهروان، فلا يطيعه الناس إلى أن قتله عبد الرحمن بن ملجم"[2].

سادساً، تزول ولاية الإمام، إذا زال عقله بجنون لا يفيق، أو خرس لسانه فلا ينطق، أو عمي فلا يبصر، أو صم فلا يسمع إذا نودي. فبهذا تزول إمامته على بعض النقول لأنه عاجز عن القيام بفروض الإمامة[3]. وإذا كان الإمام لا يُعزل عند الإباضية خاصة حتى يحل دمه ويظهر كفره، ولا يجوز تقديم إمام على إمام قبل أن يظهر كفره. فهل للرعية أن تخلع إمامها إن عجز عن إمضاء الأحكام؟ لا إلا أن يعجز عن إقامة الحق، وإنفاذ الأحكام حتى يضيع الحق ولا يمنع، ويعز الباطل فلا يدفع، ثم يؤازرونه ويعينونه فلا يبلغ إلى ما ينبغي، فهنالك لهم أن يعزلوه[4]، أي يخلعون الإمام إن فقد القدرة اللازمة لتنفيذ الأحكام.

٣- آراء المعتزلة في الإمامة:

نشأ الاعتزال كموقف سياسي محايد في زمن الفتنة بين علي ومعاوية. ثم تطوّر إلى فرقة كلامية عندما حاول المعتزلة تبرير موقفهم عقدياً، فكان اختلافهم عن جمهور المسلمين، وانكفاؤهم كفئة نخبوية. اقتربت من السلطة في أواخر الدولة الأموية، ثم على نحوٍ خاص منذ عهد المأمون الخليفة العباسي. واشتهروا فيما عُرف آنذاك، بمحنة خلق القرآن. ثم اندثروا تدريجياً مع احتضان المتوكل موقف أهل السنة في هذه المسألة تحديداً. لكن آراءهم بقيت مدوّنة في كتاباتهم التي تداولتها الأجيال، وفي الكتب التي تؤرخ لآراء الفرق الإسلامية، ومنها فرق المعتزلة الذين اختلفوا كثيراً فيما بينهم، فانقسموا بين موالٍ للشيعة في بغداد عموماً، ومن هم في آرائهم أقرب إلى أهل السنة في البصرة.

---

١. الشماخي، **كتاب السِّير**، ٥٠.

٢. المصدر نفسه، ٥٣-٥٤.

٣. انظر علماء وأئمة عمان، **السِّيَر والجوابات**، ١٧٨.

٤. انظر المصدر نفسه، ١٨٢، ١٨٥.

أ- المعتزلة:

المعتزلة اسم فاعل من اعتزل، أي من تنحّى جانباً وابتعد[1]. وبسبب عمومية المعنى الملابس للاسم، كما في أسماء الفرق الإسلامية الكبرى، وقع الاختلاف بين مصنّفي الفِرَق القدامى كما بين الباحثين المحدثين حول أصل الاعتزال هل هو سياسي أم ديني بحت؟ يقول الكعبي أبو القاسم البلخي المعتزلي (-٣١٩هـ/٩٣١م)، إن سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج إنهم كفار مشركون، وهم مع ذلك فسّاق. وقال بعض المرجئة إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله ورسوله وبكتابه وبما جاء به رسوله، وإن لم يعملوا به. فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء، وقالوا: نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفسق، ونَدَع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر والإيمان والنفاق والشرك[2]، أي بما أن الفسق اسم جامع سواء كان الحكم بالإيمان مع العصيان أو الكفر، فيكون مرتكب الكبيرة فاسقاً خالداً في النار. وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، أي إن الفسق منزلة بين الكفر والإيمان، وقد اعتزلوا رأي الخوارج والمرجئة. أما ابن المرتضى (-٨٤٠هـ/١٤٣٧م) أحد أئمة الشيعة الزيدية، فيورد أسماء أخرى للمعتزلة، وهي: العدلية لقولهم بعدل الله وحكمته، والموحّدة لقولهم: لا قديم مع الله. ويُسند ابن المرتضى الاعتزال إلى الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿**وأعتزلكم وما تعبدون من دون الله**﴾ (مريم، ٤٨)، وحديث: "من اعتزل من الشر سقط في الخير"[3].[1].

---

١. انظر الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر (-٦٦٦هـ/١٢٦٧م)، **مختار الصحاح**، تحقيق حمزة فتح الله، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م، ٤٣٠.

٢. انظر البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد (-٣١٩هـ/٩٣١م)، والقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد أبادي (-٤١٥هـ/١٠٢٤م)، والحاكم الجشمي، المحسن بن محمد البيهقي (-٤٩٤/١٠٠١م)، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر، ٢٠١٧م، ١١٥.

٣. ليس موجوداً بهذا النص في الكتب الحديثية التسعة، وهي **صحيح** البخاري، **وصحيح** مسلم، **وسنن** أبي داود، **وسنن** الترمذي، **وسنن** النسائي، **وسنن** ابن ماجه، **وموطأ** مالك، **وسنن** الدارمي، **ومسند** أحمد. لكنه موجود في **اعتلال القلوب** لمحمد بن جعفر الخرائطي (-٣٢٧هـ/٩٣٩م)، تحقيق حمدي الدمرداش، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٢، ٢٠٠٠م، رقم الحديث (٢٥٠). وسياق الحديث المذكور يتناول مسألة اعتزال الفتنة، وليس الاعتزال بالمطلق.

ويوافق النوبختي الشيعي الإمامي (-٣١٠هـ/٩٢٢م) على أصل الاعتزال السياسي قبل التحوّل إلى اعتزال عقدي. فهو يُرجع اسم المعتزلة إلى حدث أسبق، وهو الفتنة عقب البيعة لعلي، في إشارة إلى الفئة التي اعتزلت علياً بعد الفتنة، فلا هي قاتلت معه، ولا قاتلت ضده. فقد افترق الناس ثلاث فرق، فرقة أقامت على ولاية علي، وفرقة خالفت علياً، وطالبت بدم عثمان، وفرقة اعتزلت عن علي، وامتنعت من محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به فسُموا المعتزلة، "وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد"[٢].

أما علماء العقائد من أهل السنة، فيتقاطعون في رواية أصل الاعتزال السياسي، لكن في سياق زمني مختلف. ويضيفون حكاية أخرى تشير إلى خلاف عقدي في الظاهر كان السبب في ظهور الفرقة. وعلى هذا، يقول الملطي (-٣٧٧هـ/٩٨٧م)، إنهم سمّوا أنفسهم معتزلة لما بايع الحسن بن علي، معاوية، أي في عام الجماعة، فاعتزلوهما كما اعتزلوا الناس جميعاً، وكانوا من أصحاب عليّ ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسُمّوا بذلك معتزلة[٣]. ويورد عبد القاهر البغدادي حكاية نشوء فرقة المعتزلة المنسوبة إلى واصل بن عطاء (-١٣٠هـ/٧٤٨م)، فيقول: إن الأمة في وقت الحسن البصري (-١١٠هـ/٧٢٩م) اختلفوا فيمن ارتكب الكبائر من الأمة، فزعمت الأزارقة من الخوارج أنه مشرك كافر، وقالت الإباضية إنه موحد كافر، وليس بمشرك. وزعمت البكرية[٤] أنه منافق. وقال الجمهور الأعظم من الصحابة والتابعين إنه مؤمن بتوحيده، ومعرفته بربه، وتصديقه لكتب ربه ورسوله، فاسق بكبيرته. فخرج واصل عن أقوال الأمة في هذا الأصل، وزعم أنه فاسق في منزلة بين المنزلتين. أوجب له الخلود في النار مع خروجه من الكفر. فلما رأى الحسن خلاف واصل، طرده من مجلسه، فاعتزل عنه إلى سارية من سواري مسجد البصرة، وأظهر بدعته عندها. فقال الناس فيه إنه اعتزل الأمة، فسُمّي

---

١. انظر ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (-٨٤٠هـ/١٤٣٧م)، **طبقات المعتزلة**، تحقيق سوسنه ديفلد —فلزر، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٦١م، ٧.

٢. النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى (-٣١٠هـ/٩٢٢م)، **فرق الشيعة**، تصحيح هـ. ريتر، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣١م، ٥-٦.

٣. انظر الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ٣٠-٣١.

٤. هم أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد (-١٧٧هـ/٧٩٣م)، أحد تلاميذ الحسن البصري. انظر البغدادي، **الملل والنحل**، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٨٦م، ١٨٧.

أتباعه معتزلة. وانضم إليه عمرو بن عبيد (-١٤٣هـ/٧٦١م)، ونسجا على منوال معبد الجهني (-٨٠هـ/٧٠٠م) في القدر، وخلطاه ببدعة منزلة بين المنزلتين. ووافقا الخوارج في تأبيد عقوبة الفاسق، لكن الخوارج سمّوه كافراً[1].

ب- الإمامة والغلبة عند المعتزلة:

اختلف المعتزلة فيما بينهم في المسائل العقدية، كما اختلفوا في مسألة الإمامة، وفي الموقف من الخلفاء الراشدين، إلا أن المنهج العام يجمعهم وهو الاعتقاد بالأصول الخمسة: التوحيد[2] والعدل[3] والوعد والوعيد[4] والمنزلة بين المنزلتين[5] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[6]. وفيما يلي أبرز آرائهم في الإمامة، وفي السلطان المتغلب:

أولاً، لا تجب الإمامة عقلاً عند المعتزلة ما عدا ما يقوله أبو القاسم البلخي، بحسب الحاكم الجشمي (-٤٩٤هـ/١١٠١م)، بل تجب في الشرع خلافاً لأبي بكر الأصم (-٢٧٩هـ/٨٩٢م). والدليل، هو إجماع الصحابة على وجوب إقامة الإمام، لأنه تعالى أوجب الحدود، ولا يقيمها كل أحد، فلا بد من إمام يقيمها. وما لا يتم الواجب إلا به، وجب كوجوبه؛ ولأن الصحابة فزعت إلى الاختيار حالاً بعد

---

١. انظر البغدادي، **الملل والنحل**، ٨٣.

٢. هو أن تعلم أن الله عز وجل واحد لا ثاني له في الأزل وتفرّد بذلك، وأنه لا يشبه الأجسام، ولا يجوز عليه ما يجوز عليها. انظر القاضي عبد الجبار، **الأصول الخمسة**، تحقيق فيصل بدير عون، الشويخ (الكويت)، لجنة التأليف والتعريب والنشر، ١٩٩٨م، ٦٧.

٣. هو العلم بتنزيه الله عز وجل عن كل قبيح، وأن أفعاله كلها حسنة، وأن جميع أفعال عباده من الظلم والجور وغيرها لا يجوز أن يكون من خلقه، وأنه لا يريد المعاصي، ولا يشاؤها، ولا يرضاها، وأن الكافر في اختياره الكفر من قبل نفسه لا من قبل الله. انظر المصدر نفسه، ٦٩.

٤. العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه، وتوعده من العقاب لمن عصاه، فسيفعله لا محالة. ولا يجوز عليه الخُلف في وعده ووعيده، ولا الكذب في الإخبار به. انظر المصدر نفسه، ٧٠.

٥. هو العلم بأن من ارتكب كبيرة، فهو ليس بمؤمن، ولا حكمه حكم المؤمن، وليس بكافر، ولا حكمه حكم الكافر. انظر المصدر نفسه، ٧١.

٦. الأمر بالمعروف ضربان، أحدهما واجب، وهو الأمر بالفرائض ضيعها المرء، والآخر نافلة. وهو الأمر بالنوافل إذا تركها المرء. أما النهي عن المنكر، فهو واجب كله، لأن المنكر كله قبيح. انظر المصدر نفسه، ٧١.

حال، وذلك إجماع على عدم النص. ولأنه لو كان هناك نص ظاهر، لنُقل. ولو جاز كتمانه على ما تقوله الشيعة الإمامية، لجاز كتمان أكثر الشرائع، وفيه هدم للدين[١].

ثانياً، اختلفت المعتزلة في الموقف من الخلفاء الأربعة اختلافاً شديداً، فمنهم من اقترب من أهل السنة، ومنهم من ابتعد، فصار أقرب إلى فرق الشيعة. وحكى أبو علي الجبائي (-٣٠٣هـ/٩١٦م)، الإجماع على تفضيل أبي بكر على عمر، وأن أحداً لم يقدم عمر على أبي بكر، ولا قدّم غير الأربعة من الخلفاء عليهم[٢]. ويضيف أنه من كان يقدّم عثمان على علي، الحسن البصري وعمرو بن عبيد، وكثير من المرجئة، وأكثر أصحاب الحديث. وممن فضّل علياً على عثمان، واصل بن عطاء. ولذلك، كان يُنسب إلى التشيع لأن الشيعي في ذلك الزمان، هو من كان يقدّم علياً على عثمان. وقال هو وأبو هاشم الجبائي (-٣٢١هـ/٩٣٣م) إن الصحابة أفضل ممن بعدهم[٣]. وتفضيل أبي بكر هو مذهب أكثر البصريين المعتزلة، كإبراهيم بن سيّار النظّام (-٢٢١هـ/٨٣٦م)، والجاحظ (-٢٥٥هـ/٨٦٩م). أما أبو الهذيل العلاف (-٢٢٧هـ/٨٨١م)، فيتوقف في أبي بكر وعمر وعلي، أي لا يرجّح منهم أحداً على الآخر[٤].

وقال واصل بن عطاء في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين: إن أحدهما مخطئ لا بعينه. وكذلك هو قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه، فقال: أحد الفريقين فاسق لا محالة. وأقل درجات الفريقين أنه لا يقبل شهادتهما، فلم يجوّز قبول شهادة علي وطلحة والزبير. وجوّز أن يكون عثمان وعلي على الخطأ. ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه. وزاد عليه في تفسيق علي ورجل من عسكره. وأن طلحة والزبير لا تُقبل شهادتهما. وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار[٥].

---

١. انظر الحاكم الجشمي، **عيون المسائل في الأصول**، تحقيق ودراسة رمضان يلدرم، دار الإحسان للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م، ١٣٧.

٢. انظر القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (في الإمامة)، تحقيق محمود محمد قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م، ٢/٢٠، ١١٣.

٣. انظر القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ٢/٢٠، ١١٤.

٤. انظر المصدر نفسه، ٢/٢٠، ١١٥.

٥. انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٤٣.

ثالثاً، بشأن جواز إمامة المفضول، فإن أكثر البصريين من المعتزلة، وطائفة منهم من البغداديين، يقولون بأنه ما عُقد لأبي بكر بالإمامة إلا لفضله على غيره. ويقطعون بذلك ثم يختلفون؛ فمنهم من يجعل فضله معلوماً، ومنهم من سلك طريقة غالب الظن. فأما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، ومن تبعهما، فإنهم يقولون إنما عُقد لأبي بكر لأنه وإن لم يكن هو الأفضل عندهم، فهو كالأفضل. ولا بد عندهم من هذين الوجهين في العاقدين لأبي بكر. وأما الكثير من البغداديين وغيرهم، فإنهم يقولون إنهم عقدوا لمن علموا أن غيره أفضل منه[١]. وبحسب الملطي، فإن معتزلة بغداد الذين يقولون بقول جعفر بن مبشّر الثقفي (-٢٣٤هـ/٨٤٩م)، وجعفر بن حرب الهمداني (-٢٣٦هـ/٨٥٠م)، ومحمد بن عبد الله السمرقندي الإسكافي (-٢٤٠هـ/٨٥٤م) من بعدهما، يقولون بصحة إمامة المفضول على الفاضل، ويقولون إن علياً أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأبو بكر أفضل من عمر. وعمر أفضل من عثمان[٢]. ويقول الإسكافي رداً على الشيعة إن الإمامة لا تشبه النبوة، وهي بالإمارة أشبه، لأن الإمام ليس له أن يتعدى حكم الله، وعليه الاتباع. وعلى هذا، يجوز ديناً تولية المفضول على الفاضل، وهو اختيار من الأمة غير فاسد[٣].

رابعاً، يقرّر المعتزلة أنه لا بد من أن يكون الإمام من قريش، استشهاداً بحديث "الأئمة من قريش"، وتقوّياً بموقف الأنصار في السقيفة عندما صرفهم هذا الحديث المرويّ على لسان أبي بكر عن منافسة المهاجرين والتنازع معهم. وأنه بمجرد عدم النكير على هذا الحديث في الحال، خرج من خبر الواحد إلى خبر الكثرة[٤]. ولا يجوز بحسب تعبير القاضي عبد الجبار (-٤١٥هـ/١٠٢٤م) أن يُنصّ على قرشية الإمام إلا وفي قريش من يصلح لها. فإن لم يوجد، يُجتهد فيه فيما يجب نصب الإمام من غيرهم لئلا تضيع الحدود والأحكام. لكن هذا لا يعني إبطال شرط قرشية الإمام[٥]. ويُنقل عن أبي علي الجبائي، أن

---

١. انظر القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ١/٢٠، ٢١٦.

٢. انظر الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ٢٨.

٣. انظر الإسكافي، أبو جعفر محمد بن عبد الله السمرقندي (-٢٤٠هـ/٨٥٤م)، **المعيار والموازنة في فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق محمد باقر المحمودي، بيروت، معهد المحمودي، ١٩٨١م، ٤١-٤٢.

٤. انظر القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ١/٢٠، ٢٣٤.

٥. انظر المصدر نفسه، ١/٢٠، ٢٣٥.

الإجماع ثبت قديماً على أن قريش تصلح للإمامة. ولا إجماع أن الإمامة تصلح في غيرهم. ولا يجوز إثبات الإمامة بغير حجة سمعية. فيجب لذلك أن تكون في قريش[1].

خامساً، يجب أن يكون الإمام متمكناً من القيام بما فوّض إليه مع السلامة فيما يتصل بالقدرة والتمكين[2]. ويوجب المعتزلة أن يكون الإمام عدلاً في الابتداء والمآل[3]. وقد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يُخلع بحدث يجري مجرى الفسق. واختلفوا في أمر عثمان، هل أحدث حدثاً يوجب خلعه أم لم يحدث[4]. فإن قال المخالف لا نجيز إمامة الباغي إلا إذا صار قاهراً، ومن حق القهر أن يجوّز ما لولاه كان لا يجوز، قيل له إذا كان في الابتداء، فلا يجوز فيمن هذا حاله أن يختار للإمامة. فإذا قهر غيره، فإن هذا الصنع مما يؤكد حاله على الفسق، فلا يجوز إذا زاد فسقه أن يصير إماماً[5]. أما الجاحظ الذي يوجب على خاصّة الناس أن يقيموا الإمام، فيشترط أن يكون بالإمكان ذلك. وإن الخاصّة تعجز عن إقامة الإمام إذا كانت العامّة مع جند الباغي المتغلب، إلا إذا كان المستحق للإمامة معروف الموضع ومكشوف الأمر، والتقية عنها زائلة، وهي أي الإمامة على حال أقل عدداً من جند المتغلب والباغي، والعامّة ممسكة، لا لها ولا عليها[6]. وتبرير ذلك، عند الجاحظ "أن الخاصّة إن عرفت موضع المستحق، وظهر لها المستوجب، وكانوا أكثر جماحاً، فكل واحد منهم على ثقة من محل صاحبه به وخذلانه له"[7]. ويتخلى الخاصّة عن التقية لأسباب كثيرة منها أن تسوء سيرة المتسلّط الباغي، ويفحش جوره، ويكثر استئثاره وقهره حتى يكون ذلك إحراجاً لهم، وسبباً للكلام والشكاية والتلاقي. فإذا تكاشفوا، علموا أنهم قد ظهروا لعدوهم، فلم يجدوا مناصاً من بذل المال وإعطاء الجهد[8].

---

١. انظر القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ١/٢٠، ٢٣٦.

٢. انظر المصدر نفسه، ١/٢٠، ١٩٨.

٣. انظر المصدر نفسه، ١/٢٠، ٢٠١-٢٠٣.

٤. انظر المصدر نفسه، ١/٢٠، ٢٠٣.

٥. انظر المصدر نفسه، ١/٢٠، ٢٠٤.

٦. انظر الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (-٢٥٥هـ/٨٧٠م)، **العثمانية**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١م، ٢٦١-٢٦٢.

٧. المصدر نفسه، ٢٦٢.

٨. انظر المصدر نفسه، ٢٦٢-٢٦٣.

سادساً، ذكر أبو هاشم الجبائي أنه يصح العقد برجل واحد، في حالة الضرورة، كأن يواجه المسلمون عدواً أو فتنة، ولا وقت للتشاور، ولا يعلمون من هو أفضل من المرشح للإمامة، فيبادروا إلى بيعته، خوف الفتنة في الدين وغلبة العدو[1]. وكذلك إذا تغلب أحد على مدن الإسلام، وانتصب لإزالته بعض المسلمين، واستعد لذلك، وعلم أنه أقدر من غيره، ويجد من الأعوان والأنصار ما لا يجده غيره، ويجتمع عليه الناس إن أقيم إماماً، ومتى عدل تفاقم أمر ذلك المتغلب، فالواجب إذا صلح للإمامة مبايعته، وعلى المسلمين الرضا بذلك[2]. ومنها إذا مات بعض أئمة الحق، وأقام الظالمون واحداً لإمامتهم، فعلى الذي أقاموه أن يخلع نفسه إذا صلح للإمامة، وأن يجمع علماء المسلمين للمشاورة. فإن لم يمكنهم ذلك، ولو ذهب لأقام الظالمون لأنفسهم كما يريدون، فعليه أن يفعل ذلك، أي أن يتولى الإمامة، وعلى المسلمين أن يرضوا به ويتخذوه إماماً كما كان حال عمر بن عبد العزيز، لأنه لم يمكنه الاعتزال[3].

المبحث الثاني، تيار التعيين:

تنحصر الفرق الإسلامية التي تقول بارتباط الإمامة بالنص والتعيين وليس بالاختيار، في الفرق الشيعية المختلفة التي تتفق كلها على أن الإمامة منصوص عليها في أسرة بني هاشم عامة، وفي شخص علي رضي الله عنه، أو العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه. وتختلف بعد ذلك اختلافاً عريضاً في تشخيص المستحقين لها من بعده، أفي ذرية الحسن والحسين أم في ذرية الحسين فقط؟ وهل الأئمة هم اثنا عشراً إماماً فقط حتى المهدي في آخر الزمان، أو هم سبعة أئمة معينين بالاسم كما هي الإمامية الاثني عشرية والإسماعيلية على التوالي، أو هل الإمامة منحصرة في ذرية الحسن والحسين، مع انطباق وصف معين على الإمام، أي بخروجه على السلطان الجائر كما هي الزيدية بحسب اختلافات فرقهم، أو في ذرية العباس بن عبد المطلب كما هو حال الراوندية؟ وفيما يلي أبرز آراء الفرق الشيعية أو تيار التعيين عموماً.

---

١. انظر القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ١/٢٠، ٢٥٤.

٢. انظر المصدر نفسه، ١/٢٠، ٢٥٤-٢٥٥.

٣. انظر المصدر نفسه، ١/٢٠، ٢٥٥-٢٥٦.

١ – الشيعة:

شيعة الرجل لغةً هم أتباعه وأنصاره. وتشيّع الرجل ادّعى دعوى. وكل قوم أمرهم واحد يتبع بعضهم رأي بعض، فهم شِيَع. وقال تعالى: ﴿**كما فُعل بأشياعهم من قبل**﴾ (سبأ، ٥٤) أي بأمثالهم من الشِّيع الماضية[١]. وغلب اللقب على أتباع علي بن أبي طالب رضي الله عنه وذريته من بعده. ويقول الشيخ المفيد (–٤١٣هـ/١٠٢٢م)، وهو من أبرز علماء الشيعة الإمامية في زمانه، إن كلمة الشيعة إذا عُرّفت بأل التعريف، فلا تدل إلا على أتباع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك من باب العرف وما عهده الناس. وهذا التشيع لعلي يقتضي الولاء له، والاعتقاد بإمامته بعد الرسول صلى الله عليه وسلم بلا فصل، ونفي الإمامة عمن تقدّمه في مقام الخلافة، وجعله في الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الاقتداء[٢]. وكان الأشعري قد أورد في **مقالات الإسلاميين** ثلاثة أصناف من الشيعة، وهم: الغالية أي التي غالت في موالاة علي إلى درجة نسبة الألوهية إليه، وهم خمس عشرة فرقة. والرافضة وهم الذين رفضوا ولاية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهم أربع وعشرون فرقة. والزيدية وهم أتباع زيد بن علي بن الحسين (–١٢٢هـ/٧٤٠م)، وهم ست فرق[٣].

والفرق الشيعية التي بقي لها تراث كلامي مدوّن وأقامت دولاً، هي الزيدية والإسماعيلية والإمامية. ويبدو الخلاف جوهرياً بين هذه الفرق على الرغم من أنها تشترك في موالاة آل البيت. فابن المرتضى وهو أحد أئمة الشيعة الزيدية، يقول إن الرافضة حدث مذهبهم بعد مضي الصدر الأول. ولم يُسمع أحد من الصحابة من يذكر أن النص جلي في علي، ولا في اثني عشر إماماً من نسل ابنه الحسين[٤]. أما النوبختي وهو أحد كبار متكلمي الشيعة الإمامية، فيروي ظهور الفرق الإسلامية بمنهج مختلف فيقول: "إن الأمة افترقت ثلاث فرق بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. الأولى، شيعة علي والتي افترقت منها صنوف

---

١. انظر الرازي، **مختار الصحاح**، ٣٥٣.

٢. انظر الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (–٤١٣هـ/١٠٢٢م)، **أوائل المقالات**، تحقيق إبراهيم الأنصاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ، ٣٥.

٣. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٦–٦٦.

٤. انظر ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، ٥–٦.

الشيعة كلها"، فيجعل الشيعة أولى الفرق ظهوراً. ومن ثمّ ظهرت فروعها. ثم يجعل الأنصار فرقة لأنها ادّعت لنفسها الإمرة والسلطان. وهذا يرجح مفهوم الفرقة السياسية لا العقدية عند النوبختي[١].

وكانت الزيدية أسبق من الإمامية في مجال الاجتهاد السياسي والفقهي لأنهم غير مقيدين بالنص المعيّن للإمام المعصوم كما هو حال الإمامية. فقاموا بثورات عدة ضد الأمويين والعباسيين، وأسسوا دولاً عدة منها الدولة الزيدية في طبرستان، والدولة البويهية التي أخضعت الخلفاء العباسيين الضعفاء، مع تبدل في انتمائهم المذهبي من الزيدية إلى الإمامية المغالية بحسب الشهرستاني[٢]، ثم الدولة الزيدية في اليمن. ومن رحم الإمامية، خرجت الفرقة الإسماعيلية والتي تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق (-١٣٨هـ/٧٥٦م)[٣]. وتميزت عموماً هذه الفرقة ومتفرعاتها التي عُرفت أيضاً بـ"الفرقة الباطنية"، بالغلو والانحراف عن الشريعة. واشتهر منها القرامطة، والفاطميون، والحشاشون الذين أسسوا دولاً طرفية، ثم امتد بعضها إلى القلب التاريخي والجغرافي لدار الإسلام. سيطر القرامطة على شرقي الجزيرة العربية، وحاولوا احتلال الشام. ونجح الفاطميون في بناء نواة لهم في اليمن، ثم انتقلوا إلى المغرب، فمصر حيث أسسوا دولة كبرى، توسعت لاحقاً إلى الشام والعراق وإلى بغداد نفسها ولو لوقت قصير، من خلال التأثير في الأمراء الأتراك بنشر الدعوة بينهم. أما الحشاشون، فتحصنوا في الهضاب الإيرانية، ومثّلوا تهديداً أمنياً للدول الإسلامية إلى أن قضى عليهم هولاكو عام ٦٥٤هـ/١٢٥٦هـ.

٢- رأي الشيعة في الإمامة والغلبة:

تقول الفرقة الزيدية إن وجوب الإمام هو من طريق الشرع، ودليله إجماع الأمة على نصب الإمام لتنفيذ حدود الله، فيما تعتبر السبعية (لإسماعيلية) والإمامية أن الإمامة واجبة عقلاً لا سمعاً، وأن الإمام من

١. انظر النوبختي، **فرق الشيعة**، ٢-٣.

٢. انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١٥٦.

٣. يؤرخ القاضي النعمان، أبو حنيفة ابن محمد بن منصور التميمي الإسماعيلي (-٣٦٣هـ/٩٧٤م)، وهو أول قاض في الدولة الفاطمية الإسماعيلية انطلاق الدعوة الإسماعيلية وصولاً إلى إقامة الدولة في المغرب، بالقول إن من بدأ الدعوة في اليمن التي كانت المحضن والمنطلق إمامي سابق انتقل إلى العقيدة الإسماعيلية، بسبب اعتقاد الإمامية الاثني عشرية بغيبة الإمام المهدي وانتظارهم إياه، "فبطل ذلك في أيديهم" بحسب تعبيره. انظر كتابه: **افتتاح الدعوة**، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، والجزائر، شركة المطبوعات الجامعية، ط٢، ١٩٨٦م، ٣.

الألطاف العظيمة فلا يجب أن يُخلي الله الزمان منه. وزعمت السبعية أن الحاجة إلى الإمام ليستفاد منه معرفة الله، ومعرفة صفاته، وما يجوز عليه، وما يستحيل. أما الإمامية الاثنا عشرية، فقالوا إن الإمام يُحتاج إليه ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية والشرعية، واجتناب القبائح العقلية والشرعية[١]. وفيما آراء الفرق الشيعية الأساسية في الإمامة.

أ- الزيدية:

الزيدية هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وسُمّوا بذلك لتمسكهم بقوله. وكان زيد يفضّل علياً على سائر الصحابة، ويتولى أبا بكر وعمر، ويرى الخروج على أئمة الجور. فلما ظهر بالكوفة في أصحابه الذين بايعوه، سمع من بعضهم الطعن في أبي بكر وعمر، فأنكر ذلك على ما سمعه منهم، فتفرّق عنه الذين بايعوه، فقال لهم: رفضتموني. ويقال إنهم سُمّوا بالرافضة لرفضهم قوله[٢]. ولهذه الرواية أكثر من مغزى، فهي تدل أولاً على أن الرافضين لخلافة أبي بكر وعمر كانوا يمثّلون أكثرية حتى من بين الذين خرجوا مع زيد بدليل أنهم انفضوا عنه، فبقي في شرذمة حتى قُتل ودُفن ليلاً[٣]. أما ابن المرتضى فيقول إن ما يجمع بين فرق الزيدية، تفضيلهم لعلي بن أبي طالب على سائر الصحابة، وأولويته في الإمامة، وقصرها في البطنين في ذرية الحسن والحسين، واستحقاقها بالفضل والطلب لا بالوراثة، ووجوب الخروج على الحكام الجائرين، إضافة إلى القول بالتوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، أي بمقالات المعتزلة. ثم افترق الزيدية إلى جارودية وبترية. فالجارودية، أتباع أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي (-١٥٠هـ/٧٦٧م)، وهم أثبتوا الإمامة لعلي بالوصف دون التسمية، وكفّروا من خالف ذلك النص، كما أثبتوها في البطنين (الحسن والحسين) بالدعوة مع العلم والفضل. وأما البترية أصحاب

---

١. انظر المؤيد بالله يحيى بن حمزة العلوي (-٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، **كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، تحقيق هشام حنفي سيد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٨م، ٥٣٩-٥٤٠، ٥٤١-٥٤٣.

٢. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٦٥.

٣. انظر المصدر نفسه، ٦٥.

الحسن بن صالح (-١٦٩هـ/٧٨٦م)، فذهبوا إلى أن الإمامة شورى تصح بالعقد، وفي المفضول، ويقولون بإمامة الشيخين مع أولوية علي. وسُمّوا بترية لتركهم البسملة بين السورتين[١].

ويذكر الأشعري أنهم ست فرق، وكل فرقة تشعّبت إلى فرق. وتتركّز نقاط الخلاف في خلافة علي بن أبي طالب، هل كانت بالتسمية أم بالوصف؟ وهل الناس ضلوا وكفروا لعدم اقتدائهم بعلي بعد الرسول صلى الله عليه وسلم أم أخطأوا فحسب؟ وهل الإمامة شورى أم بالنص؟ وهل إمامة الحسين بالنص بعد الحسن؟ كما اختلفوا في أسماء الله وصفاته وفي أفعال المخلوقين. فمنهم من وافق أهل السنة، ومنهم من وافق المعتزلة. لكنهم أجمعوا كلهم على تصويب علي، وتخطئة من حاربه، وأنه كان مصيباً في تحكيم الحكمين، وأنه حكّم لما خاف علي على عسكره الفساد. وكان الأمر عنده بيناً واضحاً، فنظر للمسلمين لتألفهم. وإنما أمر الحكمين أن يحكما بكتاب الله، فهما اللذان أخطآ وأصاب هو. وترى الزيدية بأجمعها السيف، أي الخروج وقتال السلطان المتغلب، والعَرْض على أئمة الجور، وإزالة الظلم. وهي كذلك بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر، ولا تراها إلا خلف من ليس بفاسق[٢].

ويقول الملطي إن الزيدية أربع فرق أعظمها قولاً، تكفّر الصدر الأول من المسلمين، وتستبيح مخالفيها في الدماء والأعراض والأموال. ومن هذه الفرقة علي بن محمد (-٢٧٠هـ/٨٨٣م) صاحب ثورة الزنج في البصرة أيام الخليفة العباسي المستعين بالله (-٢٥٢هـ/٨٦٦م). والثانية، تكفّر السلف، ولا تستبيح المخالفين لها. والثالثة، تقول إن الأمة اجتهدت وأخطأت حين ولّت أبا بكر أي مفضولاً على فاضل، ولم يكفّروا أحداً. والرابعة، هي معتزلة بغداد الذين يقولون إن علياً أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن أبا بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان[٣].

وكانت الزيدية في بداية ظهورها على ما كان عليه السلف الصالح ما عدا أنها خالفت أهل السنة في أمرين: أولها النزوع إلى آراء المعتزلة لما روي أن زيد بن علي اجتمع بواصل بن عطاء بالبصرة، وأخذ

١. انظر ابن المرتضى، **الملل والنحل** من أجزاء **كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، تحقيق محمد جواد مشكور، تبريز، ١٩٥٩م، ٧-٨.

٢. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٧٤.

٣. انظر الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ٢٨.

عنه. والثاني هو الاعتقاد بالإمامة، وهي مدار فرق الشيعة كلهم على الرغم من أن زيد بن علي يقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل[1].

- **آراء الزيدية في الإمامة:**

تشعبت الزيدية إلى فرق مختلفة، لكن ظلت مسائل الإمامة تجمعهم، وتميزهم عن بقية الفرق الإسلامية لا سيما الشيعية منها. ومهما اختلف الزيديون بشأن الموقف من الخلفاء الثلاثة قبل علي رضي الله عنه، إلا أنه ثمة حجج جامعة يسوّغون فيها آراءهم في الإمامة وشروطها وفي الغلبة، يمكن إيرادها على الشكل التالي:

أولاً، إن الدليل على إمامة الحسن والحسين عند الزيدية، قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الحسن والحسين إمامان قاما أم قعدا وأبوهما خير منهما"[2]. وأنه لا خلاف بين الأمة على صحة هذا الخبر، وهو نص صريح على إمامتهما، وأن أباهما أولى بالإمامة، وغير الإمام من الرعية لا يجوز أن يكون خيراً منه، لما ظهر من إجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يكون أفضل زمانه أو من جملة أفاضلهم[3]. ومما يدل على إمامتهما عند الزيدية، أن كل واحد منهما قام ودعا، وهو جامع لخصال الإمامة، وتابعه الأفاضل من أقاربه، ولم يتأخر عنه أحد من المسلمين. والإمامة بعدهما فيمن قام ودعا، وهو جامع لخصال الأئمة. وهي جائزة في ولد الحسن والحسين، ولا تجوز في غيرهم؛ إذ إن الأمة أجمعت بعد بطلان قول أصحاب النص، وهم الإمامية، فهم لا يعتبرونه منصباً مخصوصاً، بل يدّعون أن الإمامة محصورة في اثني عشر إماماً من ولد الحسين. ويحتج الزيدية على الإمامية أنه لو كان النص صحيحاً

---

١. انظر إسماعيل بن علي الأكوع، **الزيدية نشأتها ومعتقداتها**، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، ط٣، ٢٠٠٧م، ١٥-١٦.

٢. رواه الشيعة في كتبهم الحديثية. انظر الشيخ الصدوق ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي (-٣٨١هـ/٩٩١م)، **علل الشرائع**، بيروت، دار المرتضى، ٢٠٠٦م، ١، الباب ١٥٩، الحديث (رقم ٢)، ٢٠٨، والشيخ المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م، ٢، ٣٠. أما الحديث بهذه الصيغة، فهو غير مرويّ في كتب أهل السنة.

٣. انظر أحمد بن حسن الرصّاص (-٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، **الخلاصة النافعة**، تحقيق إمام حنفي سيد عبد الله، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢م، ٢١٣.

لوجب الانقياد له، ولوجب أن يكون ظاهراً معلوماً عند كل من يلزمه فرض الإمامة ومتابعة الأئمة، ولوجب أن لا يختص بالعلم به فريق دون فريق، لأن الإمامة من أصول الدين المهمة التي يلزم كل مكلف معرفتها، فيجب أن تكون أدلتها ظاهرة للجميع ليتمكن كل مكلف من النظر فيها، وإلا سقط التكليف عن كل من لم يعلم الدليل، لأن تكليف ما لا يُعلم قبيح. ولكان يجب على النبي أن يُظهره لجميع الأمة، وإلا كان كتمانه تغريراً وتلبيساً على الأمة، وذلك لا يجوز عليه[1]. ولا تجوز الإمامة في غير ولد الحسن والحسين، لأنه لو جازت في غيرهما، لوجب أن يدل على جوازها دليل شرعي، أي من الكتاب والسنة والإجماع، وهو غير موجود[2].

ويردّ الزيدية على المخالفين لهم، فيقولون إن الإمامة أمر شرعي، فلا يجوز أن تؤخذ أدلتها إلا من جهة الشرع. ولا دلالة في الشرع على كون غير الدعوة طريقاً إلى الإمامة، فبطل ادعاء الإمامية بوجود النص على الإمام، كما يبطل ادعاء الخوارج والمعتزلة أن طريق الإمامة العقد والاختيار، كما لا يصح ما تدّعيه العباسية من أن طريق الإمامة هو الإرث؛ لأنه لا دلالة في الشرع على أن الإرث طريق إلى الإمامة، ولأن العباس عم النبي أولى العصبات ولم يدّعها لنفسه بل دعا لخلافة علي. ولا يجوز أن تكون جزاء على الأعمال كما يحكي الجاحظ، فلو كانت كذلك لوجب أن لا يختص بها بعض العاملين دون بعض[3].

ثانياً، إن شروط الإمام عند الزيدية ستة، بحسب ما ورد عند الرصّاص (-٦٥٦هـ/١٢٥٨م). وهي: العلم، أي بما تحتاج إليه الأمة في أمور دينها. ولا يجب أن يكون أعلم الناس كما تدّعيه الإمامية. والورع، والفضل، بحيث يُعدّ أفضل الأمة أو من جملة أفاضلهم. والشجاعة، أي أن يكون له من رباطة الجأش والثبات ما يصلح لإمارة الجيوش وتدبير الحرب. والسخاء، والقوة على تدبير الأمر، أي أن يكون سليماً من الآفات البدنية المانعة له من جهاد أعداء الله[4]. ويقول المؤيد بالله يحي بن حمزة العلوي (-٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، إن الصفات التي يجب على الإمام الحصول قسمان: الأول هي أصول لغيرها،

---

١. انظر أحمد بن حسن الرصّاص، **الخلاصة النافعة**، ٢١٦-٢١٨.

٢. انظر المصدر نفسه، ٢١٩.

٣. انظر المصدر نفسه، ٢٢٣-٢٢٤.

٤. انظر المصدر نفسه، ٢٢٦-٢٢٧.

وهي الذكورة، والحرية، والبلوغ، والعقل. والثاني، الصفات المتفرعة منها أربع. الأولى، أن يكون عالماً مجتهداً في أصول الدين وقواعد الشريعة وفروعها حتى يكون متمكناً من إيراد الأدلة وحلّ الشبه. والثانية، التدبير. وحاصلها أن يكون ذا رأي ومتانة، فيدبر الحرب والسلم. والثالثة، الشجاعة بحيث يكون مجمع القلب شديد البأس. والرابعة، العدالة، ويجب أن يكون عدلاً في الظاهر لأن الفاسق لا يوثق به في جميع ما يحاول من أمر الديانة[1].

ثالثاً، ما دام قد ثبت عند الزيدية أنه إذا اجتمع جماعة ممن تصلح للإمامة، كانت الإمامة في أحدهم دون سائرهم، فكان إجماعاً على أن الإمامة لا تجوز إلا لشخص واحد. وبناء عليه، لا يجوز أن يكون طريق الإمامة القهر والغلبة كما تدّعيه الحشوية (أهل الحديث)، أي أن المبطل الظالم قد يغلب المحق العادل، فلا يجوز ثبوت الإمامة له. ولا دلالة في الشرع تدل على كون الغلبة طريقاً إلى الإمامة[2].

ب– الإمامية الاثنا عشرية:

سميت الإمامية كذلك حسب ابن المرتضى لجعلها أمور الدين كلها للإمام، وأنه كالنبي، ولا يخلو وقت من إمام يحتاج إليه في أمر الدين والدنيا. وسُمّوا رافضة لأنهم رفضوا زيد بن علي، وقيل لتركهم ذا النفس الزكية (–١٤٥هـ/٧٦٢م). وأجمعوا على أن النص في علي جليّ متواتر، وأن أكثر الصحابة ارتدوا وعاندوا، وأن الإمام معصوم منصوص عليه، ويظهر عليه المعجز، ويعلم ما تحتاج إليه الأمة. ولا يجوز أخذ شيء من الدين إلا عنه. ويُبطلون القياس، والاجتهاد، وأخبار الآحاد. ولا يرون الخروج على الظَّلَمة إلا عند ظهور الإمام المهدي، وهو الثاني عشر في الترتيب[3].

وما بين ٢٦٠هـ/٨٧٣م و٣٢٩هـ/٩٤٠م أي زمن الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري، أو المهدي (٣٢٩هـ/٩٤٠م)، هي أصعب مرحلة وأخطرها في المجتمع الشيعي الإمامي. ففي عام ٢٦٠هـ/٨٧٣م، توفي الإمام الحادي عشر من دون خليفة له، فشهد الشيعة تمزقاً، وخلافاً، وصراعاً، وتحوّلاً عن المذهب. وظهر عدد من الفرق المنحرفة. وهجم المعتزلة والزيدية على الأسس

١. انظر المؤيد بالله يحيى بن حمزة العلوي، **كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، ٥٥١–٥٥٤.
٢. انظر المصدر نفسه، ٢٢٤.
٣. انظر ابن المرتضى، **الملل والنحل**، ٨–٩.

العقدية التقليدية للتشيع الإمامي. وتركزت الخلافات الداخلية على دور العقل والمنطق في الشريعة، وطبيعة منصب الإمامة، وحدود علم الإمام وقدراته. وأضيف إلى ذلك كله، الضغط المتنامي من جانب الخليفة المتوكل (حكم ما بين ٢٣٢ و٢٤٧هـ/٨٤٦ و٨٦١م) على الشيعة، أي بعد تركه منهج الاعتزال[١]. غياب الإمام، وبما أنه العنصر الأساسي في عقيدة التشيع، دفع المتكلّمين الإمامية إلى التصدي للخصوم من الفرق الأخرى، وتقديم تفسيرات جديدة للأصول الاعتقادية. وفي هذه المرحلة الزمنية، تكامل مذهب الإمامية تدريجياً، وأصبح يعرف بالتشيع الاثني عشري[٢].

ومع قيام دولة بني بويه الشيعية، ظهر خط فقهي كلامي جديد، ينخرط في الواقع، ويتخذ من بغداد عاصمة الدولة البويهية مركزاً لنشاطه العلمي، مستفيداً من رعاية السلاطين البويهيين، ومتأثراً بحركة الاجتهاد لدى أهل السنة، وحركة الفلسفة والعقليات في القرن الرابع الهجري[٣]. في هذه المرحلة، بدأت تظهر ملامح المدرسة الشيعية الاثني عشرية مع أنّ المصنّفات تجاوزت الدولة البويهية كحقيقة سياسية، وأكدت أصالة الانتظار لظهور المهدي، وما يفرضه من التزامات. لكن الحاكم البويهي استطاع الانتقال بالتشيع من مهمة المراقبة والانتظار حتى ظهور المهدي إلى الانغماس تدريجياً في الحياة العامة. فالشيعة الإمامية بعد غيبة الإمام المعصوم، كانوا في مسيس الحاجة إلى مسوّغات شرعية لطريقة العمل مع السلطان، وربما أكثر من نظرائهم السنة. وقد سبقوا السنة في الإجابة، فقد انصرف بعض علمائهم في كتابة رسائل حول التعامل مع السلطان، ولكنها فُقدت. ثم كتب الشيخ المفيد، والشريف المرتضى (-٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، وأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ/١٠٦٨م) قبل أن يبدأ الماوردي وأبو يعلى الفراء بتصنيف الأحكام السلطانية[٤]. ويقول فؤاد إبراهيم إن المناخ الذي بسطته الدولة البهويهية في بغداد، شجعت الفقهاء الشيعة على الخروج من عزلتهم، والتعامل مع السلطة بإيجابية. والانتقال من انتظار المهدي إلى الانغماس تدريجياً في الحياة العامة. وتكفل بإعادة تشكيل العقل

---

١. انظر حسين المدرسي الطباطبائي، **تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى**، ترجمة فخري مشكور، مراجعة وتحقيق حسن محمد سليمان، بيروت، العارف للمطبوعات، ٢٠١٥م، ٥.

٢. انظر المصدر نفسه، ٦.

٣. انظر فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي**، بيروت، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨م، ١٥-١٦.

٤. انظر المصدر نفسه، ٨٥-٨٧.

الفقهي، علماء كبار ممن خالطوا السلطان، وبنوا آراء تسوّغ العمل معه، على الرغم من اعتباره مغتصباً للإمامة[1].

– آراء الإمامية الاثنا عشرية في الإمامة:

تتفق آراء الإمامية على الأركان الأساسية لمسألة الإمامة، وجاء ذلك بعد مخاض طويل وصراع مرير مع الاتجاهات المختلفة داخل الفرق الشيعية، إلى أن تجسدت في منظومة واضحة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، أي في الزمن الذي نضجت فيه المدرسة الكلامية الأشعرية، وأصدرت آراءها في مصنفات. وفيما يلي أبرز آراء الإمامية في مسألة الإمامة.

أولاً، تقول الإمامية إنه لكل نبي وصياً أوصي إليه بأمر الله[2]. وإن الله خلق جميع ما خلق للنبي ولأهل بيته، وإنه لولاهم لما خلق. وإن حجج الله على خلقه بعد نبيه محمد، الأئمة الاثنا عشر، أولهم علي بن أبي طالب، وآخرهم الحجة القائم المهدي محمد بن الحسن. وإنهم أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم. وإن حبهم إيمان وبغضهم كفر. وإن أمرهم أمر الله، ونهيهم نهي الله. وليهم ولي الله، وعدوهم عدو الله. وإن الأرض لا تخلو من حجة الله على خلقه، إما ظاهر مشهور أو خائف مغمور[3]. وعليه، لا يجوز أن يكون القائم غيره بقي في غيبته ما بقي، ولو بقي في غيبته عمر الدنيا، لأن النبي والأئمة نصوا عليه باسمه ونسبه[4]. والأئمة كالأنبياء بحسب اعتقادهم، موصوفون بالكمال والتمام، معصومون مطهرون من كل دنس[5]. "ومن جحد إمامة علي والأئمة من بعده بمنزلة من جحد نبوة جميع الأنبياء. ومن أقر بأمير المؤمنين علي، وأنكر واحداً من الأئمة من بعده، أنه بمنزلة من أقر بجميع الأنبياء، وأنكر نبوة نبينا محمد"[6]. وحكم قتلة الأنبياء وقتلة الأئمة من بعدهم، أنهم كفار مشركون مخلدون في أسفل درك من

١. انظر فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي**، ٨٤، ٨٧.

٢. انظر الشيخ الصدوق، ابن بابويه القمي، **الاعتقادات**، تحقيق وتعليق مؤسسة الإمام الهادي، قم، مؤسسة الإمام الهادي، ط٣، ١٤٣٥هـ، ٢٨٣.

٣. انظر ابن بابويه القمي، **الاعتقادات**، ٢٨٨-٢٩٧.

٤. انظر المصدر نفسه، ٣٠٢.

٥. انظر المصدر نفسه، ٣٠٤.

٦. المصدر نفسه، ٣٢١-٣٢٢.

النار[1]. ومن ادعى الإمامة وليس بإمام فهو المظلوم الملعون، ومن وضع الإمامة في غير أهلها فهو ظالم ملعون[2].

ثانياً، يبني الشريف المرتضى دفاعه عن عقيدة غيبة الإمام المهدي على أصلي وجوب الإمامة وعصمة الإمام؛ فمن دون الإقرار بهما، لا يمكن الانتقال إلى مسألة الغيبة[3]. أما سبب الغيبة، فهو إخافة الظالمين له، وقبضهم يده عن التصرف والتدبير له؛ لأن الإمام إنما يُنتفع به، إذا كان ممكّناً مطاعاً مخلّى بينه وبين أغراضه ليقوّم الجناة، ويحارب البغاة، ويقيم الحدود، ويسدّ الثغور، وينصف المظلوم من الظالم. وكل هذا لا يتم إلا بالتمكين. فإذا حيل بينه وبين مراده، سقط عنه فرض القيام بالإمامة. فإذا خاف على نفسه، وجبت غيبته، ولزم استتاره. والتحرّز من المضارّ، واجب سمعاً وعقلاً. وقاس المرتضى استتار الإمام على استتار النبي صلى الله عليه وسلم في الشِّعب والغار بمكة وقبل الهجرة[4]. وحين يقال إن وضعه لا يختلف عن أحوال آبائه، فلِمَ عليه أن يغيب دونهم، يجيب المرتضى بأنه ما كان على آبائه خوف من أعدائهم مع لزومهم التقية، والعدول عن التظاهر بالإمامة، ونفيها عن نفوسهم. وإمام الزمان، أي الإمام المهدي، يظهر بالسيف بخلاف آبائه. ويدعو إلى نفسه، ويجاهد من خالف عليه[5]. أما حكم الحدود في غيبته، فالحدود المستحقة ثابتة في جنوب الجناة بما يوجبها من الأفعال. فإن ظهر الإمام والمستحق لهذه الحدود باقٍ، أقامها عليه بالبينة أو الإقرار. وإن فات ذلك بموته، كان الإثم في تفويت إقامة الحدود على مستحقيها على من أخاف الإمام وألجأه إلى الغيبة. وليس هذا بنسخ لإقامة الحدود، ولأن الحد إنما تجب إقامته مع التمكن وإزالة الموانع، ويسقط بالحيلولة دونه. وإنما يكون هذا نسخاً، لو سقط فرض إقامة الحد مع التمكن، وزوال الأسباب المانعة من إقامته[6].

---

١. انظر ابن بابويه القمي، **الاعتقادات**، ٣٤٢.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣٢٩.

٣. انظر الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (-٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، **المقنع في الغيبة**، تحقيق محمد علي الحكيم، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٩٨م، ٣٥-٣٦.

٤. انظر المصدر نفسه، ٥٢، ٥٣-٥٤.

٥. انظر الشريف المرتضى، **المقنع في الغيبة**، ٤٥-٥٥.

٦. انظر المصدر نفسه، ٥٨.

ثالثاً، العمل مع السلطان، فبما أن الإمامية كما سواهم من فرق الشيعة لا يرون شرعية أي حكم لا يتولاه الإمام المعصوم، فإن التعامل مع دول الخلافة أو السلطنات محسوم مبدئياً لجهة الرفض. لكن العهد البويهي في بغداد، فتح المجال لتفكير فقهي مختلف، لا سيما في مجال تولّي مهمات في السلطات القائمة. وعليه، يقول الشيخ المفيد في مسألة معاونة الظالمين، وتولي الأعمال لهم، والاكتساب منهم، والانتفاع بأموالهم، إن الأمر جائز. وفي بعض الأحوال هو واجب. وأما معاونتهم على الظلم والعدوان، فمحظور، ولا يجوز مع الاختيار، أي مع إمكان الاختيار دون إكراه. وأما التصرف معهم في الأعمال، فإنه لا يجوز إلا لمن أذن له إمام الزمان، وعلى ما يشترطه عليه في الفعال. وأما المتابعة لهم، فلا بأس بها فيما لا يكون ظاهره تضرر أهل الإيمان، واستعماله على الأغلب في العصيان. وأما الاكتساب منهم، فجائز وفق المواصفات المذكورة. والانتفاع بأموالهم وإن كانت مشوبة، أي بشبهة، فحلال للمؤمنين خاصة دون سائر الأنام. ويضيف أن هذا مختص بأهل الإمامة خاصة، ولا يعلم لهم فيه موافقاً لأهل الخلاف، أي غير الشيعة[1].

رابعاً، تصدى الشريف المرتضى، وهو من أعلام الإمامية في زمانه، لشرعية العمل مع من يسميه السلطان الظالم المتغلب، فأجاب عنها، بتفصيل وافٍ. وجوابه بالغ الأهمية، لأنه ينبني على المصالح المتوقعة، والمفاسد المراد دفعها بقبول العمل في أي منصب متاح. وعلى هذا، يميز المرتضى بين السلطان المحق العادل، والمبطل الظالم المتغلب. فالولاية من قبل السلطان المحق العادل لا سؤال عنها، لأنها جائزة، بل ربما كانت واجبة إذا حتّمها السلطان، وأوجب الإجابة إليها. وإنما الكلام في الولاية من قبل المتغلب، وهي على ضروب: فقد يكون العمل عندئذ واجباً، وربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء أي أن يكون مضطراً للقيام به، أو يكون مباحاً، أو قبيحاً، أو محظوراً. فأما الواجب: فهو أن يعلم المتولي لهذا المنصب أو الوظيفة عند السلطان المتغلب، أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة، أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق، ودفع باطل، وأمر بمعروف، ونهي عن منكر. ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ما هي سبب إليه، وذريعة إلى الظفر به. وأما العمل لديه من طريق الإلجاء، فهو أن يُحمل المتولي على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنه أنه متى لم يقم إليها سفك دمه، فيكون

---

١. انظر الشيخ المفيد، **أوائل المقالات**، ١٢٠-١٢١.

بذلك مُلجأً إليها. فأما المباح منها: فهو أن يخاف على مال له، أو من مكروه يقع به يتحمّل مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك، ويسقط عنه قبح الدخول فيها. ولا يلحق بالواجب، لأنه إن آثر تحمل الضرر في ماله والصبر على المكروه النازل به ولم يتولّ، كان ذلك أيضاً له[1].

خامساً، استدل المرتضى بواقعة تولّي النبي يوسف عليه السلام من قبل عزيز مصر وهو ظالم، وقد نطق القرآن بها. بل إن يوسف رغب إليه في هذه الولاية، حتى زكى نفسه فقال: ﴿**اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**﴾ (يوسف، ٥٥)، ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذُكر من تمكّنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت يجب عليه إقامتها. وقاس على الأمر أيضاً، وهو ما له هذا المعنى، علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لأنه دخل في الشورى التي عيّنها الخليفة عمر بن الخطاب بعد طعنه تعرضاً للوصول إلى الإمامة بحسب رأي المرتضى، على الرغم من أن علياً قد علم أن تلك الجهة أي عمراً لا يستحق من مثلها التصرف في الإمامة. ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر إليه بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، وأظهر أنه صار إماماً باختيارهم وعقدهم، متوصلاً إلى الاستنتاج أن هذا له معنى التولي من قبل الظالم بعينه للاشتراك في إظهار التوصل إلى الأمر بما لا يستحق به، ولا هو موجب لمثله. فكما أن علياً قبل اختياره إماماً ممن لا يوجب ذلك، ولا يستحق التصرف، فكذلك يصح الولاية من السلطان الظالم. فالتصرف في الإمامة، كان إليه بحكم النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على أمته. فإذا دفع عن مقامه، وظن أنه ربما توصل إلى الإمامة بأسباب وضعها الواضعون لا تكون الإمامة مستحقة بمثلها، جاز، بل وجب أن يدخل فيها، ويتوصل بها، حتى إذا وصل إلى الإمامة، كان تصرفه فيها بحكم النص لا بحكم هذه الأسباب العارضة[2].

ويضيف المرتضى أن الصالحين والعلماء ما زالوا يتولّون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الأسباب التي ذُكرت آنفاً. والتولّي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدّم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم، وفي الباطن من قبل أئمة الحق؛ لأنهم إذا أذنوا في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها، فتولاها

---

١. انظر الشريف المرتضى، رسالة العمل مع السلطان، من كتاب **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد مهدي الرجائي، منشورات دار القرآن الكريم، قم (إيران)، ١٤٠٥هـ، ٨٩-٩٠.

٢. انظر المصدر نفسه، ٩١-٩٢.

بأمرهم، فهو على الحقيقة والٍ من قبلهم ومتصرّف بأمرهم[١]. فيفرّق المرتضى بين أئمة الحق غير المتغلبين والأئمة المتغلبين المبطلين. وعندما يلي من تولى برضا أئمة الحق، يصح توليهم من قبل الأئمة الظالمين ظاهراً، فيما هم يتولون عن أئمة الحق باطناً، باعتبار أن الإمامية لا يشترطون الغلبة كيما تصح ولاية أئمتهم[٢].

سادساً، يتابع شيخ الطائفة الطوسي (-٤٦٠هـ/١٠٦٨م)، ما بدأه الشيخ المفيد، والشريف المرتضى في شأن العمل مع السلطان الغاصب للسلطة المتغلب عليها. ويستدل على غيبة الإمام الثاني عشر، بشكل معكوس، فيقول إنه مع ثبوت الإمامة في كل حال، وأن الخلق مع كونهم غير معصومين لا يجوز أن يخلو من رئيس في وقت من الأوقات، وأن من شرط الرئيس أن يكون مقطوعاً بعصمته، فإما أن يكون ظاهراً معلوماً، أو غائباً مستوراً. ولما كان كل من ادعى الإمامة ظاهراً ليس مقطوعاً في عصمته، بل ظاهر الأفعال والأحوال ينافي العصمة، كان ذلك دليلاً على أن المعصوم غائب مستور، أي الإمام المهدي[٣]. ويشرح الطوسي بأن الرئاسة واجبة عقلاً، بوصفها لطفاً إلهياً، كالمعرفة التي لا يعرى مكلف من وجوبها عليه. فمتى خلا غير المعصومين من رئيس مهيب يردع المعاند، ويؤدب الجاني، ويأخذ على يد المتغلب، ويمنع القوي من الضعيف، وقع الفساد، وانتشر الحيل، وقل الصلاح. وبالعكس، متى كان لهم رئيس هذه هي صفته، يكون شمول الصلاح وكثرته، وقلة الفساد ونزارته. والعلم بذلك ضروري لا يخفى على العقلاء[٤]. فهنا، يقرّ الطوسي بسلطة قائمة غير معصومة لا بد منها لتدبير شؤون الناس، مع أنه يعتبرها غير شرعية. وفي **تلخيص الشافي**، يقيس على فعل علي مع الخلفاء، من مخالطتهم، والصلاة وراءهم، وأخذ العطاء منهم، وغير ذلك، معتبراً إياه تقية، بسبب غلبة القوم على الأمر، وتمكينهم من الحل والعقد، ليقول إن تصرف الغاصب لأمر الأمة إذا كان عن قهر وغلبة، وسوغت

---

١. انظر الشريف المرتضى، رسالة العمل مع السلطان، من كتاب **رسائل الشريف المرتضى**، ٩٢.

٢. انظر المصدر نفسه، ٩٣.

٣. انظر شيخ الطائفة الطوسي، محمد بن الحسن (-٤٦٠هـ/١٠٦٨م)، **كتاب الغيبة**، تحقيق عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط٣، ١٤٢٥هـ، ٣.

٤. انظر المصدر نفسه، ٥.

الحال للأمة الإمساك عن النكير (الإنكار)، خوفاً وتقية، فإنه يجري في الشرع مجرى تصرف المحق، أي يصحح أفعال الخليفة أو السلطان الغاصب برأيه لحق أئمة آل البيت، ويبقى مع ذلك موزوراً ومعاقباً[١].

ج- الإسماعيلية:

هم فرقة من فرق الرافضة بحسب الأشعري، حيث يختلفون عن الإمامية الاثني عشرية في أنهم يعتقدون أن إسماعيل بن جعفر الصادق لم يمت، وأن الإمامة انتقلت إليه[٢]. ولم يضعهم الأشعري في قائمة الفرق الغالية الخارجة من الملة. فيما يفرّق ابن المرتضى بين الإسماعيلية كفرقة من فرق الإمامية وبين الباطنية كفرقة خارجة عن الإسلام، لكنهم انتحلوه ظاهراً. ولا يكاد يعرف مذهبهم لتسترهم وإحداثهم مذهباً في كل وقت. وسموا باطنية لأنهم يدّعون أن لكل ظاهر باطناً، وهم قرامطة نسبة إلى رجل يسمى قرمطاً[٣].

لقد جعل الإسماعيلية الإمامة أهم دعائم الدين بعد النبوة والوصاية. والوصاية أرقى بدرجة واحدة من الإمامة. ولا يستقيم الدين من دون الإمامة، بل لا يمكن أن يبقى الكون لحظة واحدة من دون إمام. وهي مستمرة أبد الدهر، وبدأت منذ آدم[٤]. ولا تزال الإمامة محور كل العقائد الإسلامية وفلسفتها. وإذا كانت دعائم الدين هي الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والولاية، فإن الولاية هي أهم تلك الدعائم. فإن أطاع المؤمن الله ورسوله، وعصى الإمام أو كذّب به، فهو آثم، ولا تقبل منه طاعة الله ولا طاعة رسوله[٥]. وأعطى الإسماعيليون للإمامة مركزاً سامياً، وجعلوا الإمام مثلهم الأعلى، وعلى رتب ودرجات. وزودوه بصلاحيات واسعة طبقاً للمصادر السرية[٦].

---

١. انظر شيخ الطائفة الطوسي، **تلخيص الشافي**، تحقيق حسين بحر العلوم، قم، مؤسسة انتشارات المحبين، ١٥٨.

٢. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٢٦.

٣. انظر ابن المرتضى، **الملل والنحل**، ٩.

٤. انظر عارف تامر (-١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، **تاريخ الإسماعيلية**، لندن وقبرص، دار الريس للكتب والنشر، تشرين الثاني ١٩٩١م، ٧٥.

٥. انظر مصطفى غالب (-١٤٠١هـ/١٩٨١م)، **تاريخ الدعوة الإسماعيلية**، بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٩٦٥م، ٣٩-٤٠.

٦. انظر المصدر نفسه، ٤١.

- **آراء الإسماعيلية في الإمامة:**

أما أبرز آراء الإسماعيلية في الإمامة وحججهم فيها، فيمكن استقاؤها من كتاب **دعائم الإسلام** للقاضي الفاطمي أبي حنيفة النعمان التميمي المغربي (-٣٦٣هـ/٩٧٤م)، الذي عمل لدى مؤسس الدولة الفاطمية، وكتاب **المصابيح في إثبات الإمامة** لحجة العراقين أحمد حميد الدين الكرماني (-٤١١هـ/١٠٢٠م) أحد أبرز العلماء الفاطميين.

أولاً، وجوب الإمام. يقول الكرماني إنه لما كان الرسول لازماً له أداء الحكمة إلى من كان رسولاً إليه من نوع البشرية الكائن منهم بالوجود في أيامه، ومن يجيء إلى الكون من البشر إلى يوم القيامة بالتوالد بعده. وأنه لن يوجد من بعده بالجملة. ولا يبقى الرسول سرمداً إلى أن تنصرم الأمم. ولا كان في استطاعة أحد ممن كان في أيامه دفعة واحدة. لذلك وجب أن يُنصب إمام يقوم مقامه، والنص على غيره أبداً، إذا حان انتقاله. ومن ينصب لذلك هو الإمام. إذاً الإمامة واجبة[1].

ولما كانت الطبائع مختلفة، والأهواء متفاوتة، والحوادث غير معلومة ولا محصورة، وكان في الطبع الاستطالة، والتعدي، وحب القهر، والغلبة، وجب من طريق الحكمة أن يكون بين الناس حاكم يفصل بينهم الحوادث؛ فلا يكون لهم محيص من حكمه، ولا مهرب من قضائه، كما كان النبي في أيامه، والحاكم إمام[2]. ووجب من حيث إن الله ليس بظلّام للعبيد أن يوجد في الأمة بعد نبيها من يقوم مقامه، ويسدّ مسدّه في كونه أماناً لها، ووسيلة يستغفر الله لها، ويحفظ نظامها، ويبعثها على ما فيه صلاحها. والقائم مقام الرسول هو الإمام[3]. ولما كانت الشريعة سبباً في انسداد أبواب الفتن بإقامة رسومها، وانحسام مواد الظلم بإحياء حدودها، وجب من طريق الحكمة أن تكون مثل تلك الأعمال

---

١. انظر أحمد حميد الدين الكرماني (-٤١١هـ/١٠٢٠م)، **المصابيح في إثبات الإمامة**، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، دار المنتظر، ١٩٩٦م، ٦٣.

٢. انظر المصدر نفسه، ٦٦.

٣. انظر المصدر نفسه، ٦٦.

موكولة إلى من يقوم بها وبإقامتها على مستحقها؛ لئلا تتعطل الرسوم والحدود، فيعدم الأمن، وتنفتح أبواب الشر. ومن يقوم بتلك هو الإمام[١].

إن الحاجة إلى الإمام، إنما كانت لأن يكون قائماً مقام الرسول فيما كان يتعلق به من أمر الدين وحفظ نظامه. ولما كانت الحاجة إلى القائم مقام الرسول لذلك، ولو كان جاز أن يكون غير معصوم لا يقع إلا من أن يسلك بالأمة عن سبيل النبي في بعض أحكامه أو كلها، ولو كان ذلك مؤدياً إلى الظلم، وحمل الناس على شق العصا، ومفارقة الجماعة، وجب أن يكون معصوماً، فتكون عصمته سبب ائتلاف الجماعة على الطاعة. إذاً الإمام معصوم[٢].

ولما كان في الشريعة وأحكامها غير جائز أن يقيم حدّاً على غيره من لزمه في نفسه حدّ، فكان إلى الإمام إقامة الحدود، وجب أن تكون له عصمة تعصمه من ارتكاب ما يلزمه به حدّاً، وتحفظه مما يصير به كغيره في استحقاق الحدّ عليه، فلا يكون إلى إقامته عليه سبيل من جهة إمامة الأمة. إذاً الإمام معصوم[٣].

ثانياً، بطلان اختيار الأمة إماماً. يقول القاضي التميمي إنه لو كانت الإمامة باختيار الناس، لكان الرسول قد جمعهم وأمرهم بأن يختاروا لأنفسهم إماماً. وكيف للناس أن يجتمعوا جميعاً على اختيار رجل واحد منهم على اختلاف آرائهم، ومذاهبهم، وأهوائهم؟ وما اجتمع من حضر بالمدينة على أبي بكر، وقالت الأنصار ما قالت. وامتنع عن بيعته جماعة من كبار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان من أمرهم ما كان[٤]. ويقول الكرماني إنه لما كانت نبوءة الأنبياء التي هي الخلافة عن الله تعالى في أرضه في إمضاء الأحكام، لا تصح إلا بنص من الله تعالى، واختياره إياهم. وكانت النبوءة أصلاً للإمامة التي هي الخلافة عن الرسول، والقيام مقامه أولى ألا تصح إلا باختيار الله واختيار رسوله والنص

---

١. انظر الكرماني، **المصابيح في إثبات الإمامة**، ص٦٩.

٢. انظر المصدر نفسه، ٧٤.

٣. انظر المصدر نفسه، ٧٥.

٤. انظر القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٣م، ٤٠.

عليه. إذاً الإمامة لا تصح إلا بالنص والتوقيف[1]. ولما كان الله عالماً بسرائر الخلق، الشرير منهم والخيّر، كان الأصلح للإمامة الأخير الأفضل. وكانت استطاعة البشر عاجزة عن معرفة السرائر فيختار الأفضل، كان من ذلك الحكم أن الاختيار إلى الله والرسول. فلا تصح الإمامة إلا باختيارها. والاختيار هو النص[2].

ثالثاً، إثبات أن الإمامة لعليّ. لما كان من أوائل العقول أنه من كانت آلته في صنعته أتم، فهو بتلك الصنعة أولى من غيره. وكانت الصنائع النبوية كغيرها تنقسم إلى العلم، والعمل، والضرب بالسيف، وما يجري مجراه. وكان العلم، والعمل لعلي بن أبي طالب أكثر مما كان لمن كان بعد النبي من الصحابة، كان من ذلك الحكم أنه بالحكم أولى وبالإمامة أحرى[3]. واستند الكرماني إلى حديث: "علي مني كهارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي"[4]. وكان لهارون مع موسى معانٍ تجمعهما. منها كونه من أبيه وأمه. ومنها شركته في النبوة. ومنها خلافته في قومه عند غيبته. ولم يكن لعلي من هذه المعاني سوى الخلافة. ولما نفى الرسول صلى الله عليه وسلم أن يأتي نبي من بعده، وجب أن يكون المعنى الباقي هو استخلاف علي من بعده[5].

رابعاً، إثبات الإمامة لذرية إسماعيل بن جعفر. ينصب الكرماني البراهين على انتقال الإمامة إلى محمد بن إسماعيل الذي من نسله ينتسب الفاطميون في مصر. وبما أنه اختلف الشيعة؛ هل مات إسماعيل في حياة أبيه أم لا، فإن التركيز على أن الإمام المعصوم، لا يمكنه أن يوصي بالإمامة إلى واحد منقطع النسل والعقب بعلم الله وتقديره. ولما نص جعفر الصادق على إسماعيل، فمعنى ذلك أن له عقباً. والمهدي بالله هو الرابع من ولد إسماعيل، وسلالته، وصفوته[6].

---

١. انظر الكرماني، **المصابيح في إثبات الإمامة**، ٨٠.

٢. انظر المصدر نفسه، ٨١.

٣. انظر المصدر نفسه، ٨٤.

٤. رواه ابن حبان في **صحيحه**، رقم الحديث (٦٩٢٦)، وابن ماجه في **صحيحه**، رقم الحديث (٩٨) ومسلم في **صحيحه**، رقم الحديث (٢٤٠٤).

٥. انظر الكرماني، **المصابيح في إثبات الإمامة**، ٨٧-٨٨.

٦. انظر المصدر نفسه، ٩٦-٩٩، ١٠١.

خامساً، إثبات الإمامة للحاكم بأمر الله (-٤١١هـ/١٠٢١م). يقول الكرماني إن الموجود من نسل الحسين الذي قام لله بحقه في أرضه حيث يبلغ سيفه بعماله وأوليائه. وله معجزات بحيث تصح إمامته، ويجب اتباعه. فله أخبار بالكائنات قبل كونها، وإظهار للعلوم المكنونة، والحِكَم الموضوعة في جميع ما جاء به النبي من الكتاب والشريعة. والإمام هو من يقوم لله بحقه ظاهراً أمكنه أم خفياً، لا من يضيع حق الله، فلا يقوم به ظاهراً ولا خفياً. لذلك، فإن الحاكم بأمر الله واجب الاتباع، وطاعته لازمة[١].

د- الراوندية:

يكتنف الغموض مجموع الفرق المنتسبة إلى الشيعة ولم يعد لها وجود، وليس لديها مدونات تشرح عقائدها، ومن هذه الفرق، الفرقة الكيسانية التي اشتقت منها الراوندية. ومنها ظهرت الفرقة العباسية. فالكيسانية منسوبة إلى المختار بن أبي عبيد الثقفي، وكان يلقب كيسان. وهو أول من قال بإمامة محمد بن علي (محمد بن الحنفية). والكيسانية، هي الفرقة الثانية من الشيعة الرافضة. وتتفرع إلى إحدى عشرة فرقة. فالفرقة الأولى، تزعم أن علياً رضي الله عنه نص على الإمامة إلى محمد بن الحنفية، لأنه دفع إليه الراية بالبصرة، أثناء معركة الجمل. والفرقة الثانية، تزعم أن علياً نص على إمامة ابنه الحسن، والحسن على أخيه الحسين، والحسين على أخيه ابن الحنفية. والفرقة الثالثة، زعمت أن محمد بن الحنفية حيّ بجبال رضوى إلى وقت خروجه. والفرقة الرابعة، تزعم أن محمد بن الحنفية في جبال رضوى عقوبة له لركونه إلى عبد الملك بن مروان، وبيعته إياه. والفرقة الخامسة، تزعم أن محمد بن الحنفية مات، وأن الإمام بعده ابنه أبو هاشم عبد الله بن محمد. والفرقة السابعة، تزعم أن الإمامة بعد أبي هاشم إلى ابن أخيه الحسن بن محمد بن الحنفية (-١٠٠هـ/٧١٨م)، وأوصى الحسن إلى ابنه علي، وهلك علي دون أن يعقّب، فهم ينتظرون رجعة محمد بن الحنفية. والفرقة الثامنة، تزعم أن الإمام بعد أبي هاشم، هو محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. ثم أوصى محمد إلى ابنه إبراهيم حتى ساقوها إلى أبي جعفر المنصور. ثم رجع بعضهم عن هذا القول، وزعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على العباس بن عبد المطلب فصير إماماً، ثم نص العباس على إمامة ابنه عبد الله إلى أن ساقوا الإمامة إلى أبي جعفر المنصور، وهؤلاء هم الراوندية. والفرقة التاسعة، زعمت أن أبا هاشم نص على عبد الله بن عمرو بن

١. انظر الكرماني، **المصابيح في إثبات الإمامة**، ١٠٦-١٠٧.

حرب إماماً، وتحولت روح أبي هاشم فيه. والفرقة العاشرة، زعمت أن أبا هاشم وصى ببيان بن سمعان التميمي (–قُتل بين ١١١ و١٢٠هـ/٧٣٠ و٧٣٨م). والفرقة الحادية عشرة، زعمت أن الإمام بعد أبي هاشم، هو علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب[١].

واختصاراً، قالت الكيسانية عامة بإمامة محمد بن علي (ابن الحنفية)، وأن علياً أوصى إليه. وبها كان يقول علي بن عبد الله بن عباس وولده إلى أيام المهدي. وتشيع العباسية من قبل محمد بن الحنفية، وإلى ذلك دعا أبو مسلم الخراساني. فردهم المهدي إلى إثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب، وقال لهم إن الإمامة كانت للعباس عم النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه كان أولى الناس به وأقربهم إليه، ثم من بعده عبد الله بن عباس، ومن بعده علي بن عبد الله، ثم من بعده محمد بن علي، فإبراهيم بن محمد، ثم أبو العباس السفاح، ثم أبو جعفر المنصور، ثم المهدي، ثم مدّها في ولد المهدي[٢].

وكان عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب، أبو هاشم ابن محمد بن الحنفية قد أوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وألقى إليه أسراره. ويبدو أن الرجلين كانا مقرّبين كما يظهر من سياق التوريث بينهما. وكان محمد حفيد عبد الله بن العباس، فيما وصف من حسن الهيئة، والفقه، والورع، والطهارة إماماً لمن جاوره أو خالطه أو رآه حتى اختصه الله بما اختصه به. وقد جمع له من حقوق الإمامة مع تناهي وصايا أهل الفضل من أهل بيته ما جمعه، فقام بأمر الله داعياً، ذابّاً عن دينه، ومحيياً لحقه ومميتاً للباطل وأشياعه. وقد اجتمعت له من خلال استحق بها الإمامة والطاعة من الأمة[٣]. وحجته في ذلك أنه كان ابن عبد الله بن عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم، ووارثه لا ينكر ذلك من حقه. ومنها أنه كان في فضله، وزهده، ونزاهته، وفقهه، وورعه، واجتماع خصال الخير فيه على أمر لم يكن على مثله أحد من أهل دهره، ومنها أنه بدر إلى القيام بالحق، والناس نُوّم عنه. فدأب فيه، وشمّر

---

١. انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ١٨–٢٣.

٢. انظر مؤلف مجهول (القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي)، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧١م، ١٦٥.

٣. انظر **أخبار الدولة العباسية**، ١٦٥–١٦٦.

في إقامته. ومنها ما تناهي من وصايا أهل بيته إليه، وإقرارهم أنه أولى بالأمر منهم، وأحق بالتقدّم عليهم، وأن الأمر فيه وفي ولده بما استوعبوا من العلم بذلك، وأمروا به من دفع الوصية إليه[1].

ويقول النوبختي إن الشيعة العباسية الراوندية افترقت ثلاث فرق. فرقة الأبي مسلمية أصحاب أبي مسلم الخراساني، وقد قالوا بإمامته وادعوا أنه حيّ لم يمت. وقالوا بالإباحات وترك جميع الفرائض. وجعلوا الإيمان لإمامهم فقط، فسموا الخرمدينية، وإلى أصلها رجعت فرقة الخرّمية. وفرقة قامت على ولاية أسلافها وولاية أبي مسلم سراً، وهم الرزامية، وهم أتباع لرجل يقال له رزام. وفرقة منهم، يقال لها الهريرية، أصحاب أبي هريرة الراوندي. وهم العباسية الخلّص الذين قالوا إن إن الإمامة للعباس بن عبد المطلب. وهم يتولون أبا مسلم الخراساني ويعظمونه. وهم الذين غلوا في قولهم في العباس وولده[2]. وفرقة منهم، قالوا إن محمد بن الحنفية كان الإمام بعد أبيه علي، فلما مات أوصى إلى أبي هاشم ابنه، وهو أوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله ابن عباس لأنه مات بأرض الشراة بالشام، وأنه دفع إليه الوصية أي إلى أبيه، علي بن عبد الله بن عباس، لأن ابنه محمداً لم يكن قد بلغ بعد، حين وفاة أبي هاشم. وأمر علي بن عبد الله أن يدفع إلى ولده الوصية حين يبلغ. فلما بلغ دفعها إليه، فهو الإمام. وهو الله عز وجل. وهو العالم بكل شيء. فمن عرفه فليصنع ما يشاء. وهؤلاء هم غلاة الراوندية، على حدّ ما قال النوبختي[3]. وبالجملة، فإن فرق الكيسانية كلها لا إمام لها، بل ينتظرون الموتى كي يعودوا ويتولوا الإمامة، إلا العباسية فإنها ثبتت الإمامة عندهم في ولد العباس[4].

ملخص:

تمثّل تجربة الخلافة الراشدة نموذجاً سياسياً رائداً بنى عليه متكلمو الفرق الإسلامية رؤيتهم للسلطة وكيفية تشكّلها، اختياراً من أهل الحل والعقد أو تعييناً بالنص الديني. وبالنظر إلى هذا الخلاف الأساسي، انقسمت الفرق الإسلامية بين تيارين رئيسين. التيار الأول، يرى اختيار الخليفة عن طريق أهل الحل

١. انظر **أخبار الدولة العباسية**، ١٦٦.

٢. انظر النوبختي، **فرق الشيعة**، ٤١-٤٢.

٣. انظر المصدر نفسه، ٢٩-٣٠.

٤. انظر المصدر نفسه، ٣٢.

والعقد، ويضم أهل السنة والجماعة، والخوارج مع عدم تمسكهم بشرط النسب القرشي، وبعض المعتزلة لا سيما معتزلة البصرة. والتيار الثاني، يعتقد بأن الإمام يأتي تعيينه بالنص الديني. على علي بن أبي طالب، مع الاختلاف في التسلسل في نسل الحسن والحسين، كما يقول الزيدية، أو نسل الحسين خاصة كما يقول الإمامية الاثنا عشرية، أو في نسل إسماعيل بن جعفر الصادق كما تقول الإسماعيلية. وعدد الأئمة اثنا عشر إماماً معصوماً فقط آخرهم المهدي، محمد بن الحسن العسكري بحسب الإمامية، أو لا يوجد عدد محدد للأئمة، كما عند الزيدية والإسماعيلية. أما الإمامة عند الراوندية المشتقة من الفرقة الشيعية الكيسانية، فهي مخصوصة بعم الرسول العباس بن عبد المطلب ونسله من عبد الله بن عباس. ويختلف موقف الفرق كلها من الإمام أو السلطان المتغلب بالقوة. فأهل السنة يبررون سلطة المتغلب ذي الشوكة لضمان الاستقرار. أما المعتزلة والخوارج فينفون شرعيته. والخوارج على وجه خاص، لا يقرّون سلطة الظالم سواء أكان متغلباً أم لا. ويتمسك الشيعة بالأئمة المنصوص عليهم عندهم. فيما يرفض الزيدية والإسماعيلية، الخلفاء والسلاطين من غير آل البيت، ويلجؤون إلى القوة لتغيير الواقع وتأسيس دولهم.

الفصل الثاني

الشوكة والإمامة عند الجويني

الفصل الثاني

الشوكة والإمامة عند الجويني

أدرج متكلّمو أهل السنة مبحث الإمامة في مصنفاتهم، ردّاً على مقولات الفرق الإسلامية الأخرى، ولا سيما منها فرق الشيعة. وترسّخ هذا التقليد مع احتدام الصراع السياسي والعقدي في القرن الرابع الهجري إبان تراجع نفوذ الدولة العباسية، وصعود الدولة الفاطمية الإسماعيلية كقوة خطرة تنازعها الشرعية والسلطة، قبل أن يسيطر البويهيون على بغداد نفسها، وهم يميلون إلى التشيع الزيدي[1]؛ فانتعش الفكر الشيعي عامة وكثر التصنيف في عقائده ولا سيما في الإمامة، وهي عندهم مسألة محورية. وترك أبو الحسن الأشعري آراء المعتزلة، وانضم إلى أهل الحديث مترئساً طائفة المتكلمين السُّنّة في العراق بموازاة ترؤس أبي منصور الماتريدي للموقع نفسه في بلاد ما وراء النهر[2] لدى الحنفية خاصة. وكان الأشعري منسجماً تماماً في مسألة الإمامة مع أهل الحديث عامة والحنابلة خاصة، وأكثر حسماً منهم في ترتيب الأفضلية بين الخلفاء الراشدين الأربعة، بل في اشتراط الأفضلية في الإمام. بينما تخفّف

١. يقول ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري (-٦٣٠هـ/١٢٣٢م) إن البويهيين كانوا مغالين في التشيّع لأنهم حاولوا القضاء على الخلافة العباسية السنية. انظر كتابه: **الكامل في التاريخ**، مراجعة محمد يوسف الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ٧، ٢٠٨. واختلف المؤرخون في أصلهم هل هم ديلم أم فرس أم عرب مع ترجيح الخيار الأول، كما اختلفوا في انتمائهم العقدي هل هم شيعة زيديون أم اثنا عشريون مع ترجيح الخيار الأول. انظر حسن منيمنة، **تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي (مقاطعة فارس) ٣٣٤-٤٤٧هـ، ٩٤٥-١٠٥٥م**، بيروت، الدار الجامعية، ١٩٨٧م، ٩٧-٩٨، وإبراهيم سلمان الكروي، **البويهيون والخلافة العباسية**، الاسكندرية، مركز الاسكندرية للكتاب، ط٢، ٢٠٠٨م، ١٨٣-١٨٨.

٢. يراد بما وراء النهر، ما وراء نهر جيحون بخراسان مما كان يقال له بلاد الهياطلة، وفي الإسلام سموه بلاد ما وراء النهر، وما كان في غربيه فهو خراسان وولاية خوارزم، ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله (-٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، ١٩٧٧م، ٥، ٤٥-٤٦.

الأشاعرة في الأجيال التالية من شرط أفضلية الإمام، واقتربوا أكثر من مذهب أهل الحديث، لا سيما في التعامل مع صاحب الغلبة، ابتداء من الباقلاني وصولاً إلى إمام الحرمين الجويني الذي عزّز الاتجاه الفقهي في تناول مسائل الإمامة بعد الماوردي وكتاب **الأحكام السلطانية**[١]. وذهب إلى مدى أبعد في تفصيل مواصفات الإمام وشروطه، مع جعل كفاية الإمام كصفة ذاتية له، وشوكته كصفة موضوعية لقدرته على إنفاذ الأحكام، مناط الحكم بصحة انعقاد البيعة أو انحلالها ربطاً بالمقصد الأساسي للإمامة. وذلك بخلاف الحليمي الذي تمسك بالبيعة كعقد ملزم لا يمكن الانحلال منه حتى لو لم يكن الإمام متصفاً بالقهر بل العجز، في حين أن الماوردي أغفل النظر في مقولة الشوكة أو الغلبة التي هي مآلها، وكذلك أثرها في انعقاد الإمامة واستمرارها، مكتفياً بالطلب من الخليفة المستضعَف قبول إمارة المستولي على قطعة من أرض الخلافة حفاظاً على مؤسسة الإمامة من الاندثار، فيما سمّاه بإمارة الاستيلاء.

وفي هذا الفصل، مقاربة لمفهوم الغلبة وأثرها في انعقادها الإمامة أشعرياً، بدءاً من أبي الحسن الأشعري إلى إمام الحرمين الجويني، مع الإمعان في دراية مفهومي الكفاية والشوكة عنده، وتلازم الشوكة خاصة مع قيام الإمامة أو في انحلالها لدى فقدانها.

المبحث الأول: مفهوم الغلبة أشعرياً قبل الجويني

يُعتبر أبو الحسن الأشعري من أبرز متكلّمي أهل السنة ولم يكن أولهم ولا منفرداً[٢] مع معاصرته لأبي منصور الماتريدي صاحب المدرسة الكلامية فيما وراء النهر[١]. نافح عن شرعية علم الكلام، بإزاء

---

١. يعزو عمر الزبداني تأخر ظهور فرع السياسة الشرعية قياساً بزمن ظهور الفقه الإسلامي العام، إلى عدم الحاجة إليه في القرون الزاهرة. لكنه أغفل أن السياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية لم تكن لتدوّن أحكامها مستقلة عن أبواب الفقه خارج رعاية الخلفاء أو أصحاب الشوكة، لأن هذا العلم يتناول شرعية السلطة وكيفية تشكّلها، ولم يكن ذلك متاحاً من قبل القرن الخامس الهجري حين كانت السلطة المركزية قوية ومستبدة، بغض النظر عن مسألة تطور العلوم وتفرّعها مع الزمن. انظر كتابه: **السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها**، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١١م، ٧٧-٨١.

٢. يقول السبكي إن الأشعري لم يبدع رأياً، ولم ينشئ مذهباً. وإنما هو مقرّر لمذاهب السلف، مناضل عما كانت عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهو عقد على طريق السلف نطاقاً، وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه. انظر كتابه: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٣، ٣٦٥، ٣٦٧.

اعتراضات أهل الحديث وجمهور الحنابلة[2]. وهو التزم بالنقل دون أن يهمل العقل، في قطيعة منهجية مع المعتزلة الذين كان ينتمي إليهم، محاولاً التقريب بين المتكلمين وأهل الحديث[3]. وهو إلى ذلك، من أوائل

---

١. هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، من كبار العلماء وله كتب شتى، منها **التوحيد**، و**المقالات**، **ورد أوائل الأدلة للكعبي**، **وبيان وهم المعتزلة**، و**تأويلات القرآن**. توفي بعد قليل من وفاة الأشعري، عام ٣٣٣هـ/٩٤٤م. انظر القرشي الحنفي، محي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد (-٧٧٥هـ/١٣٧٣م)، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، الجيزة، دار هجر للطباعة والنشر والتزيع والإعلان، ١٩٩٣م، ٣، ٣٦٠-٣٦١، وابن الحنائي، علاء الدين علي بن أمر الله الحميدي، (٩٧٩هـ/١٥٧٢م)، **طبقات الحنفية**، تحقيق محي هلال السرحان، بغداد، مطبعة الوقف السني، ٢٠٠٥م، ٢، ١٨-٢٠.

٢. وهو ما جاء في **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**. وشكّكت فوقية حسين (-١٩٩١م) وجورج مقدسي (-٢٠٠٢م) في صحة نسبتها إلى الأشعري، فيما رأى دانيال جيماريه أن الرسالة هي نفسها **الحثّ على البحث** التي ذكرها ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن (-٥٧١هـ/١١٧٥م)، في كتابه **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، تقديم محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م، ١١٠. وانظر مقدمة فوقية حسين على **الإبانة عن أصول الديانة**، القاهرة، توزيع دار الأنصار، ١٩٧٧م، ٧٢-٧٣، وجورج مقدسي في:

"Ashari and the Asharites in Islamic Religious History II", *Studia Islamica*, No.١٨, ١٩٦٣م, p.٢٣.

ودانيال جيماريه في:

"*Un document majeur pour l'histoire du kalām: Le Muğarrad Maqālāt al-Ašʿarī d'ibn Fūrak*", *Arabica*, T. ٣٢, Fasc. ٢ (Jul., ١٩٨٥), p.١٨٥.

٣. ثمة اختلاف كبير بين الباحثين في تفسير التناقض الظاهري بين كتابي الأشعري **الإبانة عن أصول الديانة** من جهة، و**اللمع في الردّ على أهل الزيغ** من جهة أخرى، وأيهما أسبق من الثاني، وذلك بهدف تصوّر الآراء النهائية للأشعري هل هي أقرب إلى أهل الحديث أم إلى أهل الكلام، فيما يبرز رأي ثالث يقول إن للأشعري وجهين متكاملين ولا تناقض في آرائه. ولعل الفرق الظاهر بين أسلوبي **الإبانة واللمع** هو مكان تدوين مصنّفيه الآنف ذكرهما، فالأشعري نشأ في البصرة حيث ناظر المعتزلة ثم انتقل إلى بغداد حيث نفوذ الحنابلة، فهل كان متكلماً في البصرة وعاد إلى مذهب أهل الحديث في بغداد، أم كان المصنّف الأول لنصرة مذهب أهل الحديث في البصرة ،والمصنف الثاني للدفاع عن علم الكلام في بغداد؟ يرى جيماريه أن **اللمع** هو الكتاب الأساسي في علم الكلام، انظر: مقدّمة فوقية محمود حسين على كتاب **الإبانة عن أصول الديانة**، ٧٧-٧٩، وجلال محمد موسى، **نشأة الأشعرية وتطورها**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ١٩٤-١٩٥، وجورج مقدسي في تناوله مصنفات الأشعري والتناقضات فيما بينها:

="*Ashari and the Asharites in Islamic Religious History II"*, p.٣٧-٨٠.

الذين أدرجوا مبحث الإمامة في مصنفاتهم، وذلك في سياق حجاج الشيعة والردّ عليهم، فضلاً عن المعتزلة والخوارج. وقد تحوّلت آراء الأشعري الجامعة بين اتّباعية أهل الحديث وعقلانية أهل الكلام، والمتوسطة بين المجسمة الحشوية ونفاة الصفات المعتزلة[١] إلى مذهب كلامي ساد في المشرق والمغرب على مراحل متباعدة ابتداء من القرن الخامس الهجري/القرن الحادي عشر الميلادي، بالنظر إلى تبنّي السلطات السنية الحاكمة لاتجاهه الفكري الوسطي منذ عهد نظام الملك وزير السلاجقة إلى زمن الدول السلطانية المتعاقبة بعد سقوط بغداد[٢].

فما هو حكم الإمامة بالغلبة عند الأشعري ومن جاء بعده من الأعلام الأشاعرة قبل إمام الحرمين الجويني؟ وما هما الاتجاهان الرئيسيان داخل المدرسة الأشعرية بشأن انعقاد الإمامة؟

١- بيعة المتغلب عند الأشعري:

تتلخّص صفات الإمام كما نقلها ابن فورك عن الأشعري، في أنه "يجب أن يكون بالعلم ظاهراً، وفي الفهم والفطنة بارزاً، وبجملة خصال الفضل في باب الدين مشهوراً، ومن أكثرهم بائناً. وكذلك في الضبط، وحسن السياسة، والاستقلال بما يتحمله من ذلك"[٣]، أي أن يتحلّى بالعلم، والورع، والكفاية اختصاراً. وإلى ذلك، فإن الأشعري يشترط أن يكون الإمام "أفضل أهل العلم في وقته علماً، وأظهرهم

= وجيماريه في:

"Un document majeur pour l'histoire du kalām", p.١٨٦.

١. وجد الأشعري نفسه بين نوعين من المغالاة في مجال العقائد: مغالاة المعتزلة الذين ينفون الصفات بحجة تنزيه الله، ومغالاة الحشوية والكرّامية الذين يثبتون لله الصفات كما وردت حرفياً في القرآن، ويشبّهون الله بمخلوقاته. انظر: مقدمة فوقية حسين على **الإبانة**، ٢٦. فيما يرى محمد زاهد الكوثري (-١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، أن الأشعري كان يطمح إلى الجمع بين أهل الكلام وأهل الحديث، انظر مقدمته على **تبيين كذب المفتري** لابن عساكر، ٢٣.

٢. يرى جورج مقدسي أن الأشعرية مرت بمراحل عدة قبل تفوقها على الحنبلية أو أهل الحديث؛ فالأشعري لم ينجح ابتداء في كسب ثقة الحنابلة المتشددين في بغداد. وفي المرحلة الثانية في القرن الخامس الهجري، حظي الأشاعرة بحماية نظام الملك الذي أسس المدارس في بغداد وخارجها بوصفه شافعياً، ولم يكن بمقدور الحنابلة سوى الإزعاج، ومع ذلك لم تنجح الأشعرية في بغداد، وانتقلت إلى دمشق حيث ظلت تصارع أهل الحديث لقرنين آخرين.

See: *"Ashari and the Asharites in Islamic Religious History I", Studia Islamica,* No.١٧, ١٩٦٢. p. ٣٧-٨٠.

٣. ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ١٨٩.

بالشجاعة، والعدالة، والصيانة، وحسن السياسة"[1]. فلم يجوّز إمامة المفضول بوجود الفاضل، ولا تنعقد بيعته. وعلى هذا، فإن "الذين تولّوا الإمامة بعد الرسول، كان كل واحد منهم أفضل أهل وقته وزمانه على الترتيب الذي مضوا عليه، والتدريج الذي اندرجوا عليه"[2]. وهذا الرأي خالف به الأشعري من سمّاهم ابن فورك "جماعة أصحابنا المجوّزين إمامة المفضول"[3].

وبشأن اختصاص قريش بكون الأئمة منهم، قال الأشعري: "إن دلالة السمع خصّت الإمامة ببطن دون بطن من الناس ومن العرب، وهم قريش، وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم: "الأئمة من قريش"، وفي بعض الأخبار: "ما وُجدوا"[4]. فأما العقل، فلا يوجب كون ذلك في قبيل دون قبيل[5]. فالأشعري في هذه المسألة لا يُضفي على النسب القرشي أيّ تعليل عقلي كما فعل ابن خلدون لاحقاً. بل قاس الإمامة على الرسالة، فدلالات العقول حسب تعبيره "لا توجب كونها في وقت دون وقت، وفي بطن دون بطن، وإنما يوصل إلى جميع ذلك بالسمع"[6]. والإمامة مقصورة على قريش ما وُجدوا على الشرائط

---

١. ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ١٨٩.

٢. المصدر نفسه، ١٨٩.

٣. المصدر نفسه، ١٨٩.

٤. المصدر نفسه، ١٩٠. وبسط ابن حجر العسقلاني طرق هذا الحديث، في كتابه **لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش**، ما كان منها صحيحاً وما كان منها ضعيفاً، وما كان منها دون قيد أو كان مقيداً، وذلك عن جمع كبير من الصحابة. وقد رواه البخاري ومسلم في **صحيحيهما** بلفظ: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان"، رقم الحديث في البخاري (٣٥٠١)، ورقمه في **صحيح** مسلم (١٨٢٠). ورواه ابن حبان في **صحيحه**، رقم الحديث (٦٦٥٥)، وأحمد في **مسنده**، رقم الحديث (٨/٢٣٨)، وأبو عوانة في **مستخرجه**، رقم الحديث (٥٦٢٢)، بلفظ: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن؛ مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم". وروى الحاكم في **مستدركه**، رقم الحديث (٧٣/٤، ٧٦) والبيهقي في **سننه**: "الأئمة من قريش"، رقم الحديث (١٢١/٣)، ورجال إسناده ثقات. وروى ابن عدي، أبو أحمد عبد الله الجرجاني (-٣٦٥هـ/٩٧٦م) في **الكامل في ضعفاء الرجال**: "الأئمة من قريش ما حكموا وعدلوا، ووعدوا= =فوفوا، واسترحموا فرحموا"، رقم الحديث (٢٤٦/١). انظر كتابه: تحقيق محمد ناصر العجمي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٢م، ٢٨-٢٩، ٣١، ٤٩، ٦٥، ٩٦.

٥. ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ١٨٩.

٦. المصدر نفسه، ١٩٠.

التي هي معتبرة في أوصاف الإمام، والإمامة لا تتوارث، بل هي موقوفة على من توجد فيه شرائط الإمامة، مع الحاجة إليه، واختيار أهلها[١].

أما إذا تنازع اثنان على الإمامة في أوقات مختلفة، فالحكم عند الأشعري أنه إن كان أحدهما لا يصلح للإمامة؛ بأن كان مفضولاً ومفتقداً لشرط من شرائط الإمامة، كانت بيعة من كملت فيه شروط الإمامة أولى بها. وإن استويا في الفضل، والمنزلة، والاستصلاح، نُظر إلى أسبق العقدين، فأُثبت هو إماماً دون ما بعده. وإن اتفق وقتها، أي انعقدت لهما الإمامة في الوقت نفسه، أو لم يثبت من السابق منهما، ابتدؤوا عقداً مستأنفاً لأصلحهما للأمر. ومن نازع بعد ذلك، دُفع عن منازعته، وقوتل فيه إلى أن يأتي عليه القتل[٢]. فبما أن الأشعري لا يقبل إمامة المفضول مع وجود الفاضل، كان الترجيح للثاني إذا انعقدت الإمامة لاثنين في وقتين مختلفين. ولا يُحتكم إلى الأسبقية الزمنية للعقد إلا إذا تساويا في الفضل، مع أنه من الصعوبة تحقيق هذه المساواة فضلاً عن تأكيد الأفضلية بين المرشحين للإمامة في زمن متأخر عن الخلفاء الراشدين، لعدم وجود نص يُسترشد به.

انسجاماً مع مبدأ الأفضلية، يرى الأشعري أنه إذا تغلب قوم، فبايعوا من لا يصلح للإمامة، لم تثبت إمامة من بايعوه بالقهر والغلبة[٣]. ويدلّ هذا بمفهوم المخالفة، أنه إذا بايع المتغلّب من يصلح للإمامة، صح العقد وكان إماماً. وبالمقابل، لو تسلّط المتغلب غير الصالح للإمامة، لم يُجز الأشعري الخروج عليه، "بل الواجب الإنكار عليهم بالقلب، وإظهار الطاعة له في الظاهر لئلا يؤدي إلى إيقاع الفتن، والهرج، والفساد، والانتشار. ولأن دفع ذلك باليد، والسيف إلى الإمام القائم العادل، وعلى حسب حكمه وأمره، يجري الطاعة له والامتثال"[٤]. ويرى ابن فورك أن هذا الحكم قياس من الأشعري على قوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥]. فالأشعري يحصر دفع الجائر المتغلب باليد والسيف في الإمام

---

١. انظر ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ١٩٢.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٩١.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٩١.

٤. المصدر نفسه، ١٩١.

٥. انظر المصدر نفسه، ١٩١.

العادل، قياساً على ما يقرّره في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حين يصل الأمر إلى استعمال القوة لتغيير المنكر.

وإلى جانب أن الأشعري لا يجوّز الإمامة بالغلبة، فكذلك لم ينزع عن الإمام المغلوب على أمره مضمون البيعة له، بل "يجوّز على الإمام التقية إذا غلبه أعداؤه، ولم يمكنه دفعهم بما عنده من العدّة، وأنه لا يخرج بذلك عن إمامته"[1]. أي إذا كان الإمام مستضعفاً من أعدائه، ولا يملك الشوكة بإزائهم، فلا تزول إمامته بسبب ما طرأ على ميزان القوى. وهذه نقطة سيختلف عليها الأشاعرة بعده.

٢- الغلبة والتمانع عند الباقلاني:

يُعدّ القاضي أبو بكر الباقلاني المؤسس الثاني للأشعرية في علم الكلام، فقد عزّز حجج المذهب بمناظراته وردوده على المخالفين. وكان له دور بارز في نشر آراء الأشعري في المشرق وإلى أقصى المغرب[2]. وتوسّع الباقلاني في مسألة الإمامة، وما يطرأ عليها من أحوال، فأفرد لها قسماً وافياً من كتاباته لا سيما في **مناقب الأئمة** وما جرى مع الخلفاء الراشدين من أحداث ووقائع. وخصّ علياً رضي الله عنه باهتمام أكبر لما جرى بينه والمخالفين له، والخارجين عليه، باعتبار أن حروبه التي خاضها ضد الرافضين لإمامته، وضد الخوارج على سلطته بسبب التحكيم بينه ومعاوية في وقعة صفين، ومشكلة انضمام رؤوس قَتَلة عثمان رضي الله عنه إلى جيشه، كانت كلها من المسائل الخلافية الحادة بين الفرق الإسلامية، من حيث تأويلها، والبناء عليها كلامياً في مسألة الإمامة ومتفرعاتها. وأفاض الباقلاني في تناول تلك المسائل، وفي الدفاع عن علي رضي الله عنه، وتفسير مواقفه إبان الفتنة، التي كان القصد

---

١. ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ١٩٢.

٢. جاء في ترجمة الباقلاني في كتاب القاضي أبي الفضل عياض بن موسى السبتي اليحصبي (-٥٤٤هـ/١١٤٩م)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، أنه كان شيخ المالكية في بغداد وإمام متكلمي العراق في وقته. شيخ السنة، ولسان الأمة، والمتكلم على مذهب المثبتة وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري. انظر كتابه: تحقيق سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨٢م، ٧، ٤٤-٤٥. ويقول محمد زاهد الكوثري في مقدمته على **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، لابن عساكر، إن المعتزلة استعادوا قوتهم بعد وقت يسير من وفاة الأشعري إلى أن تصدى لهم الباقلاني. وفي أيامه، انتشر المذهب إلى أقصى إفريقية، وصقلية، والأندلس، كما في الشام، والحجاز، ومصر. وأن الأشعرية استوعبت المالكية كلها، وثلاثة أرباع الشافعية، وثلث الحنفية، وبعض الحنابلة، مما يدل على تأثير الباقلاني. انظر الكتاب السابق ذكره، ٢٣-٢٥.

منها حقن الدماء، واستقرار الإمامة، مستعملاً أسلوب المداراة كي يحفظ تماسك الجيش الذي هو شوكته. ونلمس عند الباقلاني رؤوس المسائل التي شرحها الجويني من بعده، لا سيما إمامة المتغلب، والإمام الفاسق، ومقاصد الإمامة، وارتباطها بصحة البيعة وانحلالها.

ويوافق الباقلاني أبا الحسن الأشعري أن الإمامة تنعقد بعقد برجل واحد من أهل الحل والعقد، إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة، أي بشرط أن تتوافر للمعقود له صفات الإمامة. والدليل عليه كما يقول الباقلاني، أنه لم يرد وجوب أن يعقدها سائر أهل الاختيار، ولا عدد منهم مخصوص، و"ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول أنها تنعقد بالواحد فما فوقه"[1]. ومن ناحية أخرى، "أجمع أهل الاختيار على بطلان جعل العقد إلى كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين"[2]، وذلك لأن اجتماعهم بصقع واحد، وإطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع، والله تعالى لا يكلف فعل المحال. أما الدليل الآخر، فهو أن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين، ولا في المدينة أيضاً. وأن هذا العقد وقع بمحضر من جمهور الأمة وأهل القدوة منهم، ولم ينكر منكر. بل تتابعوا على البيعة من ساعتهم، وبقية يومهم، وأذعنت له الأنصار وانقادت بعد خلافها وغلطها فيه المتفق عليه لأنها أرادت إخراج الأمر من قريش، ونصب إمامين في وقت واحد[3]. وأن عمر ردّ الأمر إلى ستة فقط كي يختاروا من بينهم خليفة[4].

ويلتقي الباقلاني وأبو الحسن الأشعري عموماً في مسألة البيعة لأكثر من إمام في وقت واحد أو في أوقات متتابعة. لكنه يخالفه إذ هو يجيز إمامة المفضول على الفاضل، إن سبقت البيعة له. كما وافقه بأن يكون الإمام أفضل أهل زمانه، إلا أنه يشترط أن لا يكون هناك عارض يمنع من إقامة الأفضل،

---

١. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (-٤٠٢هـ/١٠١٣م)، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م، ٤٦٧.

٢. المصدر نفسه، ٤٦٨.

٣. انظر المصدر نفسه، ٤٧٠.

٤. انظر المصدر نفسه، ٤٦٨.

مع إجماع الأمة في الصدر الأول على طلب الأفضل، وتمثيلهم بين أهل الشورى[1]. واستدل الباقلاني على جواز العقد للمفضول وترك الأفضل، بخوف الفتنة والتهارج، ومقصد الإمامة هو العكس، أي "إن الإمام يُنصب لدفع العدو، وحماية البيضة، وسدّ الخلل، وإقامة الحدود، واستخراج الحقوق. فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج، والفساد، والتغالب، وترك الطاعة، واختلاف السيوف، وتعطيل الأحكام والحقوق، وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم وتوهينهم، صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول"[2]. ولكن بعد استقرار الأمر للمفضول، فليس مما يوجب خلع الإمام حدوث فضل في غيره، فيصير به أفضل منه. أما إذا حدث الفضل، وظهر عند ابتداء العقد، لوجب العدول عن المفضول إلى الفاضل[3]. ويرجّح الباقلاني هنا الدليل السمعي، وهو إجماع أهل الاختيار على نصب العالم دون الجاهل، وذلك على الدليل العقلي المستند إلى مقصد الإمامة، أي كون نصب الجاهل منفّراً من مكانة الأئمة، ومصغّراً في نفوس العلماء والرعية[4].

ويؤيد الباقلاني ما ذهب إليه الأشعري أنه يجب أن يكون الإمام متصفاً بالعلم، ويزيد عليه أن يكون صالحاً لتولي القضاء. ويتمسك بقرشية الإمام بحسب ما وصل إلينا من مصنفاته بخلاف ما نقل ابن خلدون عنه بهذا الشأن[5]، حتى إنه يرجع إلى حديث "الأئمة من قريش"، ليقرّر أن الله عزّ وجلّ لا يقطع نسلهم، ولا يُخلي أهل عصر منهم ممن يصلح لهذا الشأن، وإلا لتعطل وجوب الإمامة، وهو خلاف ما دلّ الإجماع عليه، "فوجب أن لا تخلو ممن يصلح للقيام بهذا الشأن والأمر"[6]. ويردّ على من

---

١. انظر الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ٤٧٣-٤٧٤.

٢. المصدر نفسه، ٤٧٥.

٣. انظر المصدر نفسه، ٤٧٩.

٤. انظر الباقلاني، **مناقب الأئمة الأربعة**، تحقيق سميرة فرحات، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، ٢٨٣-٢٨٤.

٥. يقول ابن خلدون إن القاضي الباقلاني تجاوز شرط القرشية في الإمام لأن قريشاً لم تعد تمثل عصبية كما كانت، في حين أن الكتب المعروفة للباقلاني لا تحوي أي إشارة في هذا الاتجاه، كما أن الأشاعرة ومعهم الماتريدية الذين أتوا لاحقاً نقلوا الإجماع على قرشية الإمام، ولم يذكروا نقض الباقلاني لهذا الإجماع. انظر كتابه: **المقدمة**، تحقيق إبراهيم شبوح وإحسان عباس، تونس، الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م، ٣٤٠-٣٤٣.

٦. الباقلاني، **مناقب الأئمة الأربعة**، ٢٨٥.

يجوّز العدول عن جملة قريش إذا عدم فيهم من يصلح للإمامة من حيث لزوم تنفيذ الأحكام، وحرمة تعطيلها مع إمكان تنفيذها، فيقول إنها لا تخلو ممن يصلح لها كما أنه أصح وأولى[1].

ويردّ الباقلاني على من يقول إن الإمامة بالفضل دون النسب لأنها من أمور الدين، ويجب أن لا تستحق إلا بالدين، وإن القلوب أجمع على طاعة من ليس من أهل الأنساب والرياسات القديمة، وإن الأمة أقدر على تقويم من لا نسب له ولا عشيرة منها على تقويم الممتنع عليها برهطه، فيقول: إن جميع ما قلتم لا متعلّق فيه. فالإمامة غير مستحقة بنسب ولا دين. ولو قال الله عزّ وجلّ انصبوا الأئمة من الأنباط دون العرب، لوجب[2]. أما قولهم إن القلوب أجمع على طاعة من لا حسب له، فمعاذ الله أن يكون كذلك، بل نافرة من هذا أشدّ النفار[3]. وأما قولهم إنه يجب نصب من لا عشيرة له لأن الأمة أقدر على تقويمه، فإنها مما توجب نصب المرأة لأننا أقدر على تقويمها من الرجل، وأن نقيم للعبد الفتي والصبي الذي ليس ببالغ إذا كانا يحيطان من الشريعة ما يحتاج الإمام إليه، ويعرفان طريق الرأي لأننا أقدر على تقويمهما منا على تقويم الحر البالغ[4].

ويعالج الباقلاني مسألة الإمام المتغلب عن غير حق، وكيفية التعامل معه في حالتين: الأولى وهي إن انعقدت البيعة لعدد من الأئمة، ولم يُعلم أيهم أسبق، أُبطلت بيعاتهم، واستؤنف العقد لواحد منهم أو غيرهم. فإن أبوا، قاتلهم الناس عليه. فإن لم يتمكنوا من إزاحتهم، فهم حينئذ في "غلبة، وفتنة، وعذر في ترك إمامة الإمام"[5]، أي يكون الحكم واقعاً للمتغلب بغير عقد صحيح. ويكون للناس عذر في تركه. والحالة الثانية، وهي إن كان العقد واقعاً لأئمة في وقت واحد، وهم مختلفون في مذاهبهم وآرائهم مما يوجب تكفير بعضهم، وتفسيقهم، وتضليلهم. فعند ذلك، يكون العقد الصحيح "لأهل الحق فيهم دون غيرهم ممن كفر أو فسق وضلّ بتأويله الخطأ في الدين"[6]. والأمر عند ذلك يتوقف على من يغلب.

---

١. انظر الباقلاني، **مناقب الأئمة الأربعة**، ٢٨٨-٢٨٩.

٢. انظر المصدر نفسه، ٢٨٩.

٣. انظر المصدر نفسه، ٢٩١.

٤. انظر المصدر نفسه، ٢٩٤.

٥. الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ٤٧٠-٤٧١.

٦. المصدر نفسه، ٤٧١.

فإن تمكن أهل الحق من حمل أهل الضلال على الانقياد للمعقود له، كان به، وإلا إن امتنعوا، فعقدوا لبعض موافقيهم "فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة، وكنا نحن في دار قهر وغلبة"[١]. ويتناول الباقلاني حالة أكثر تعقيداً، وهي إن حدث تمانع (أي تنازع دون غلبة لأحدهما) بين أهل الحق وأهل الضلال في دار واحدة، فعندئذ يقوم العذر في ترك العقد[٢]. "وإن انحاز أهل الحق إلى فئة، ونصبوا حرباً وراية، وعقدوا لرجل منهم، كان هو الإمام دون غيره من أهل الضلال"[٣]. وليس هذا التمانع إن اتفق، هو أكبر من تمانع اليهود، والنصارى، والمسلمين في دار واحدة حيث يحاول أهل كل دين منهم إقامة الرياسة لهم، وتنفيذ أحكامهم في الدار. بل إنه ليس بأعجب "من غلبة النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته في مكة، وتعذّر إقامة الحق فيها قبل الفتح والهجرة"[٤].

٣- قهر الإمام عند الحليمي:

طاعة الإمام هي مفتاح الفقه السلطاني عند الحليمي[٥]، سواء أكان الإمام قادراً قاهراً أو عاجزاً مقهوراً[٦]. لذلك رأى أن المقصود من أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ (النساء: الآية ٥٩) هم الأمراء وليس العلماء، وإذا وجبت طاعة

١. الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ٤٧١.

٢. انظر المصدر نفسه، ٤٧١.

٣. المصدر نفسه، ٤٧١.

٤. المصدر نفسه، ٤٧١.

٥. هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي (-٤٠٣هـ/١٠١٢م)، أحد أئمة الدهر، وشيخ الشافعية في ما وراء النهر، وهو صاحب أوجه في المذهب الشافعي وخالف الفقهاء الشافعية في مسائل عدة. والمقصود بصاحب الأوجه في المذهب أنه مجتهد مقيّد بأصول إمامه وقواعده، وهو عالم بالفقه وأصوله، قيّماً بإلحاق ما ليس بمنصوص عليه في مذهب إمامه بأصوله وقواعده. وكتابه **المنهاج في شعب الإيمان**، هو من أفضل كتبه. انظر السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٤، ٣٣٣-٣٤٣، وابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (-٦٤٣هـ/١٢٤٥م)، **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم ودار الكتب، ١٩٨٦م، ٩٤-٩٥.

٦. يقول رضوان السيد إن الحليمي يتوسط في موقفه بين رجال الشرعية (المنبني على العقد)، ورجال القهر، أي الأمر الواقع. واختار الحليمي الشرعية الضعيفة على القهر الموحّد. وهو آخر مفكري الشرعية الذين حاولوا إبراز تساوي القضيتين الشرعية والجماعة في الأهمية. انظر كتابه: **الأمة والجماعة والسلطة، دراسة في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠١١م، ١٤٦-١٤٨.

الرسول بهذا المعنى، فقد وجبت طاعة من ملّكه الرسول شيئاً مما ملّكه الله تعالى بأي اسم دُعي، فقيل له: خليفة وأميراً وقاضياً[1]. وفي مبحث الإمامة الذي أدرجه في مصنف حديثي هو **المنهاج في شُعَب الإيمان**، يبدو الحليمي متسامحاً أكثر في مواصفات الإمام، ومتشدّداً أكثر في عدم القبول بانحلال عقد البيعة إن عجز الإمام عن أداء ما عليه.

ويقول الحليمي إن أول شرائط الإمام أن يكون من قريش، فإذا لم يجدوا من قريش من يوجد فيه شيء من شرائط الإمامة، فمن بني كنانة. فإن لم يوجد فيهم، فمن أقرب العرب من كنانة. ثم هكذا، يرتقي من كل أقرب إلى الذي يليه في درجة العرب، فلا تزال في الأعلى ثم من يليه، ولا تخرج من العرب إلى غيرهم ما دام فيهم من يصلح لها. فإن لم يكن في جميع العرب من يصلح لها، انتقل حينئذ إلى ولد إبراهيم أقربهم من إسماعيل. ولن يُعدم من يصلح لها من قريش أبداً[2].

وفي المفاضلة بين القرشيين المتصدّين للإمامة، يقدّم الحليمي القرشيَّ العادل، على القرشي العالِم. أما الصلاة، والجهاد، وكل عمل من أعمال المسلمين، فلا يقوم بتنفيذه إلا أهل العلم. وإن جمع الأعمال كلها لواحد، فولّاها إياه جاز، فيكون حاصل هذا المعقود له الإمامة، أنه إمام في الصلاة، وإمام في كل عمل يتهيأ إمضاؤه بالعلم الظاهر الذي يشترك فيه العامة والخاصة. فأما كل عمل لا يتهيأ إمضاؤه إلا بالعلم الذي ينفرد به الخاصة، وليس بموجود عنده، فإنه إمام فيه، بمعنى أنه يحق تولية غيره المهمات دون تنفيذها ومباشرتها، وليكون مصدراً للولاة والعمال من تحت يده بعد أن يرجع إلى أهل العلم. وحاله هنا كحال الإمام الكامل الأوصاف في البلدان التي لا يبلغها نظره، فإن إمامته في البلاد التي لا يصل نفوذه إليها، إنما تظهر فيها بالتولية دون مباشرة الأمور، وتنفيذها بنفسه. ويقاس عليها أيضاً حال شدة مرضه، فإنه إذا عجز عن النظر في أمور المسلمين، ولى غيره، فجاز أمره. وقد تولى، فيموت، فيعجز

---

١. انظر الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، تحقيق حلمي محمد فوده، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م، ٣، ١٤٨-١٤٩.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥١، ١٦٢-١٦٣. وينقل النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٧٦هـ/١٢٧٧م) عن **التهذيب** أنه يُولّى رجل من العجم، وفي **التتمة** أنه يُولّى جرهمي، وجرهم أصل العرب. فإن لم يوجد جرهمي، فرجل من ولد إسحاق عليه السلام. انظر له: **روضة الطالبين**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، ٧، ٢٦٣.

بالموت عن العمل، وتدوم الولاية لمن ولاه. وكذلك إذا عُقد له وليس بكامل من حيث الصفات اللازمة للإمامة، صار إماماً في حق التولية، وإن لم يكن إماماً في حق التنفيذ والمباشرة[1].

أما عقد الإمامة، فقد اشترط فيه الحليمي عدداً مخصوصاً من أهل الحل والعقد، وهو عدة انعقاد صلاة الجمعة على مذهب الشافعي أي أربعين رجلاً؛ فإذا اجتمع أربعون عدلاً من المسلمين، أحدهم عالم يصلح للقضاء بين الناس فعقد، والرجل جمع شرائط الإمامة بعد إنعام النظر، والمبالغة في الاجتهاد، تثبت له الإمامة، ووجبت له الطاعة. وينبغي أن يبدأ العالم الذي بينهم بالعقد، ثم العدول الذي ليسوا في العلم والرأي مثله. وأصل هذا أن الصحابة لما اختلفوا في الإمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ثم اجتمعوا على أبي بكر رضي الله عنه، كان سبب اجتماعهم عليه، أنهم اشتقوا له الإمامة المطلقة العامة من إمامة الصلاة، فقالوا: قدّمه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن ذلك يؤخره؟ وقالوا: رضيه رسول الله لديننا فرضيناه لدنيانا. وينتقل الحليمي من اشتقاق حكم الإمامة المطلقة من الإمامة الخاصة لصلاة الجماعة، إلى استمدادها من صلاة الجمعة التي لا يجوز إلا الاجتماع عليها كي تنعقد، بخلاف صلاة الجماعة التي تنعقد باثنين فقط[2].

ويتناول الحليمي مسألة تولية الإمام لرجل آخر مهمّات الخلافة في حالتين: عدم العجز عن تولّي الأمر، وفي حالة العجز. ففي الحالة الأولى، يقول إن الأشبه أن ذلك غير جائز؛ لأن ذلك لو جاز، لكان للناس إمامان. ويملك كل واحد منهما عزل الآخر على النظر للمسلمين. "ولا يجوز أن يكون لهم إمامان، لأن ذلك يؤدي إلى التحزب والتفرق"[3]. وأما إذا عجز الإمام، فاستخلف، فجائز، "لأن ترك

١. انظر الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٦٣-١٦٤.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥٥-١٥٦. ويذكر النووي ستة أوجه في المذهب الشافعي بالعدد اللازم لانعقاد الإمامة. أحدها، أربعون. والثاني، أربعة. والثالث، ثلاثة. والرابع، اثنان. والخامس، واحد. ويضيف أنه على هذا يشترط كون الواحد مجتهداً. وعلى الأوجه الأربعة، يُشترط أن يكون في العدد المعتبر مجتهد لينظر في الشروط المعتبرة. ولا يشترط أن يكون الجميع مجتهدين. أما الوجه السادس، وهو الأصح عند النووي، أن المعتبر بيعة أهل الحل والعقد من العلماء، والرؤساء، وسائر وجوه الناس الذين يتيسر حضورهم. وعلى هذا، لا يتعين للاعتبار عدد، بل لا يعتبر العدد حتى لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع، كفت بيعته لانعقاد الإمامة. انظر له: **روضة الطالبين**، ٧، ٢٦٣-٢٦٤.

٣. الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٥٤.

الاستخلاف في هذه الحالة مضيعة، وللاستخلاف نظر وقيام بحق الإمامة"[1]. لكن إن عاد الإمام المستخلِف إلى حاله الأولى، كان هو الإمام، وانتهت خلافة خليفته. وإن استمر به العجز حتى مات، استقرت خلافة خليفته[2]. وهنا يختلف الحليمي مع الجويني ومع مدرسة الشوكة عموماً؛ فالعجز ليس بمانع عند الحليمي من البقاء إماماً مع تولية غيره.

وفي حالة أخرى، إن انخلع الإمام إلى رجل آخر من غير عجز، فذلك جائز عموماً على النظر للمسلمين، وإن لم يكن هناك عجز بيّن. فإن انخلع عن الأمر إلى من هو مثله، وجب أن يكون ذلك جائزاً. لكن إذا علم في الجملة أنه خير وأصلح من الذي انخلع إليه، فذلك غير جائز[3]. وفي هذه المسألة أيضاً يختلف الحليمي مع فقهاء الأحكام السلطانية، حين يجيز للإمام خلع نفسه إلى رجل آخر من دون وقوعه في عجز يمنعه من القيام بمهمات الخلافة.

ويرى الحليمي أن عقد الإمامة إذا تم، ثبت للإمام منصبه قاهراً كان أو غير قاهر. وأصل هذا أن الإمامة فرع للنبوة، والنبي كان قبل الهجرة نبياً، وإن لم يكن قاهراً لأهل مكة، ولا ظاهراً عليهم[4]. وفي إجماع الأمة على أن أهل العقد إذا عقدوا للأمر رجل له أعوان وأنصار، لزمت الأعوان والأنصار طاعته، حتى إذا نبذوها كانوا خارجين على الإمام. وهو ما دل على أن العقد هو المثبت للإمامة دون القهر[5].

وإذا أهمل الناس نصب إمام لهم، وتغلب عليهم رجل بقوته، ورضوا به، كان حكمه وحكمهم، حكم البغاة لأنهم لم يقوموا بواجب نصب الإمام، ولديهم من أهل الاختيار ما يتم به العقد، ولأنهم كذلك رضوا به. لكن إذا لم يتمكنوا من مقاومة المتغلب، كانوا معذورين[6].

---

١. الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٥٤.
٢. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥٤.
٣. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥٤–١٥٥.
٤. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥٧–١٥٨.
٥. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥٩.
٦. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٧٦، ١٧٨.

وإذا كان المتغلبون قد طعنوا في الإمام العادل ونصبوا إماماً مختلفاً، فإن لم يكن لهم من القوة ما يعادل قوة الإمام العادل، لم يكن حكم لتأويلهم، بخلاف ما إذا تساوت قواهما أو ضعف الإمام العادل، فيكون لتصرفات الباغي نفاذ، لوجود الشبهة، وهي وجود صورة إمام وله أتباع. وليس يعني هذا أن الحليمي يربط صحة الإمامة بكثرة الأشياع، بل إن كثرة الأشياع تثير الشبهة ولذلك تصح تصرفاته، ويبقى الإمام العادل في موقعه الشرعي[1].

٤– إمارة الاستيلاء عند الماوردي:

يُعتبر أبو الحسن الماوردي[2] من الفقهاء الروّاد الذين تناولوا مسألة الإمامة والخلافة فقهياً وسياسياً، بمنهج مختلف عما سبقه ممن كتبوا نصائح أخلاقية وعملية أو قدّموا أطاريح نظرية وفلسفية بغرض الحفاظ على الملك بتدابير وإجراءات[3]. ويُعدّ كتابه **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** الأول من نوعه على الأرجح[4]، إذ يجمع كل ما يتعلق بأحكام الإمامة السياسية في مؤلف واحد مبوّب ومقسّم وفق مباحث

---

١. انظر الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٧٨.

٢. ذكره ابن الملقن في الطبقة العاشرة من أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي. الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (–٤٥٠هـ/١٠٥٨م) صاحب **التفسير**. وله **الحاوي الكبير**، و**الأحكام السلطانية**، و**أدب الدنيا والدين**، وغيرها، مثل **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، و**نصائح الملوك**، و**أدب الوزير**. اتهم بالاعتزال، ولا يوافقهم في جميع أصولهم. ومما خالفهم فيه، القول بأن الجنة مخلوقة، وهو يوافقهم في القول بالقدر. ولم ينصفه الجويني حين انتقده في كتابه **غياث الأمم** في أكثر من موضع. انظر كتابه: **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، تحقيق أيمن نصر الأزهري وسيد مهنى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ٩١–٩٢.

٣. كان أبو محمد عبد الله بن المقفع، (–١٤٥هـ/٧٦٢م) أول من افتتح هذا النوع من الآداب السلطانية التي تتضمن العِبَر من الممالك السابقة، كي تكون فوائد للحاكم في كل عصر، مروراً بابن خلدون المبتدع لعلم العمران الذي يمثل طفرة علمية نوعية تتجاوز النصائح إلى تلمس ديناميات السلطة وطرائق تشكّلها ودوامها. واستقى المؤلفون المسلمون من المصادر الفارسية واليونانية فضلاً عن المرجعية الإسلامية. انظر عز الدين علّام، **الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة، ٣٢٤، فبراير ٢٠٠٦م، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٩–١٢.

٤. ألّف أبو يعلى الفراء الحنبلي كتاباً مشابهاً لكتاب الماوردي في كثير من المواضع والتبويب والتقسيم، بل التماثل أحياناً معه. ويحمل أيضاً العنوان نفسه **الأحكام السلطانية**. وهذا التشابه، بل التطابق أحياناً بين الكتابين، يؤكد أن أحدهما نقل عن الآخر. واختلف الباحثون في ترجيح أيهما أسبق لأن الفراء كان معاصراً للماوردي، وتوفي بعده بسنوات قليلة. لكن الأرجح أن كتاب الماوردي هو الأصل، وأن كتاب الفراء عبارة عن النسخة الحنبلية للأحكام=

على طريقة الفقهاء لا مقالات كمقالات المتكلّمة، ولا مسائل متفرقة في مباحث الفقه العام. أما كتبه الأخرى التي تدخل في نوع نصائح الملوك، فإنها تتضمن أيضاً عمقاً في الإدراك السياسي لا يقلّ أهمية عن الجانب الفقهي في الأحكام السلطانية[1].

ففي مجال الفقه السلطاني، يتحدث الماوردي عن نوعين من الإمارة تحت ظل الخليفة، إمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء. فأما إمارة الاستكفاء، فهي التي تنعقد عن اختيار من الإمام، فتشتمل على عمل محدود ونظر معهود. والتقليد فيها، أن يفوّض إليه الخليفة إمارة بلد أو إقليم ولاية على جميع أهله، ونظراً في المعهود في سائر أعماله، فيصير الأمير المولّى من الإمام عامّ النظر، فيما كان محدوداً من عمل ومعهوداً في نظر. وتتضمن مهماته سبعة أمور: الأول، النظر في تدبير الجيوش، وترتيبهم في النواحي، وتقدير أرزاقهم إلا أن يكون الخليفة قدّرها، فيذَرَها عليهم كما هي. والثاني، النظر في الأحكام، وتقليد القضاة والحُكّام. والثالث، جباية الخراج، وقبض الصدقات، وتقليد العمال فيهما، وتفريق ما استحق من الصدقات على مستحقيها. والرابع، حماية البيضة، والذبّ عن الحريم، ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل. والخامس، إقامة الحدود في حق الله، وحقوق الآدميين. والسادس، الإمامة في الجُمع والجماعات حتى يقوم بها أو يستخلف عليها. والسابع، تسيير الحجيج من عمله، ومن سلكه من غير أهله. فإن كان الإقليم ثغراً متاخماً للعدو، اقترن بها أمر ثامن، وهو جهاد من يليه من الأعداء، وقسم غنائمهم في المقاتلة، وأخذ خمسها لأهل الخمس الذين يستحقونه[2].

=السلطانية، لأن كتاب الماوردي استجابة لطلب الخليفة، بعكس الفراء. ويتبين بعد مقارنة النصين أن الفراء ينقل عن الماوردي. انظر محمد عبد القادر أبو فارس، **القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٥٣٥، ٥٤٣-٥٤٤.

١. خصّص الماوردي كتاب **تسهيل النظر** للبحث في ماهية السلطة وبنيتها وفلسفتها وقوانين صيرورتها. وله كتابان آخران في الموضوع نفسه أو ما قاربه، وهما: **نصيحة الملوك** و**قوانين الوزارة**. أما كتاب **الأحكام السلطانية**، فخصّصه للبحث في شكل السلطة أو الدولة الإسلامية، انظر: دراسة رضوان السيد على كتاب الماوردي في التمهيد له، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلك وسياسة المُلك**، بيروت، مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط٢، ٢٠١٢م، ٦-٨.

٢. انظر الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، الكويت، مكتبة دار ابن قتيبة، ١٩٨٩م، ٤٠-٤١.

فيما إمارة الاستيلاء، وهي الأمر المستجدّ في زمن ضعف الخلفاء العباسيين، فهي التي تُعقد عن اضطرار، بأن يستولي الأمير بالقوة على بلاده، ويقلّده الخليفة إمارتها، ويفوّض إليها تدبيرها، وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفّذاً لأحكام الدين لتخرج تصرفاته من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة، أي حتى تصحّ أحكام القضاء التي تستمدّ شرعيتها من تكليف الإمام، وتقليد القضاة. وحسب تعبير الماوردي، فإن "هذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية، وحراسة الأحكام الدينية، ما لا يجوز أن يترك مختلّاً مدخولاً، ولا فاسداً معلولاً. فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار، ما امتنع في تقليد الاستكفاء، والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز"[١]. فكما أن الإقرار بآثار إمارة الاستيلاء، وما يصدر فيها من أحكام هو للضرورة. فكذلك، فإن فروقاً أساسية لا بدّ منها تظهر في الصلاحيات المناطة بالأمير أو الممارَسة من المستولي بين إمارة الاستكفاء بتكليف الخليفة، وإمارة الاستيلاء باستبداد المستولي وقبول الخليفة.

فإن كملت في المستولي شروط الاختيار ،كان تقليده حتماً استدعاء لطاعته، ودفعاً لمشاقته ومخالفته. وصار بالإذن له، نافذ التصرف في حقوق الملة، وأحكام الأمة. وجرى على من استوزره واستنابه لأحكامه، من استوزره الخليفة واستنابه. وجاز أن يستوزر وزير تفويض، ووزير تنفيذ. لكن إن لم يكمل في المستولي شروط الاختيار، جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاء لطاعته، وحسماً لمخالفته، ومعاندته. وكان نفوذ تصرفه في الأحكام والحقوق موقوفاً، على أن يستنيب له الخليفة فيها لمن قد تكاملت فيه شروطها، ليكون كمال الشروط فيمن أُضيف إلى نيابته جبراً لما أعوز من شروطها في نفسه، فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستناب[٢].

وجاز مثل هذا، وإن شذّ عن الأصول لأمرين: أحدهما، أن الضرورة تُسقط ما أعوز من شروط المكنة. والثاني، أن ما خيف انتشاره في المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة. فإذا صحت إمارة الاستيلاء، كان الفرق بينها وبين إمارة الاستكفاء من أربعة أوجه: أحدهما، أن إمارة الاستيلاء

١. الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ٤٤-٤٥.

٢. انظر المصدر نفسه، ٤٥-٤٦.

متعيّنة في المستولي، وإمارة الاستكفاء مقصورة على اختيار المستكفي. والثاني، أن إمارة الاستيلاء مشتملة على البلاد التي غلب عليها المستولي، وإمارة الاستكفاء مقصورة على البلاد التي تضمنها عهد المستكفي. والثالث، أن إمارة الاستيلاء تشتمل على معهود النظر ونادره، وإمارة الاستكفاء مقصورة على معهود النظر دون نادره. والرابع، أن وزارة التفويض تصح في إمارة الاستيلاء، ولا تصح في إمارة الاستكفاء، لوقوع الفرق بين المستولي ووزيره في النظر، لأن نظر الوزير مقصور على المعهود، وللمستولي ان ينظر في النادر والمعهود. وإمارة الاستكفاء مقصورة على النظر المعهود، فلم تصح معها وزارة على مثلها من النظر المعهود لاشتباه حال الوزير والمستوزر[1].

المبحث الثاني: الإمامة وشروطها عند الجويني

يشترط الجويني لوجوب عقد الإمامة إمكان نصب الإمام[2]، فيما تناول الباقلاني قبله ما يقارب ذلك في مسألتين: إمامة المتغلب بغير حق إذا عُقد لأكثر من إمام، ولم يُعلم من السابق منهم، أو إذا كان الإمام القائم من أهل الضلال، ولم يتمكن الناس من التغلب عليه. وفي الحالتين، يُترك أمر الإمامة[3]. أما الجويني، فيقصد حالات أخرى، تتعلق بباب آخر من أبواب الفقه السلطاني عنده. وهو خلو الزمان من إمام ذي مواصفات مقبولة، وتصدّي أحدهم وهو ذو شوكة لمهمات الإمام سواء أكان ذا كفاية أو لا[4]. وقبل ذلك وبعده، لا بد من توافر الشوكة لمن قامت به الإمامة أصالةً أو نيابةً، وإلا لم يتحقق المقصد من الانعقاد. وقد تفرّد الجويني بالتوسع في تلمّس هذه الصفات، والظروف، التماساً لمقصد الإمامة في تحقيق مصالح الأمة[5]، فيما لم يدخل الماوردي في هذه الاحتمالات مع أنها كانت حالات

---

١. انظر الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ٤٦.

٢. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٢٢.

٣. انظر الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ٤٧٠-٤٧١.

٤. كتاب **غياث الأمم** موجّه إلى نظام الملك وزير السلاجقة، ومقصوده أمران كما ذكر الجويني: أحدهما، بيان أحكام الله عند خلو الزمن عن الأئمة. والثاني، إيضاح متعلق العباد عند عُرُوِّ البلاد عن المفتين المستجمعين لشرائط الاجتهاد. وما عدا هذين المقصودين في حكم المقدمات، أي ما اعتاد المتكلمون والفقهاء إيراده من صفات الإمامة وشروطها، وأهل العقد والحلّ وصفاته، انظر **غياث الأمم**، ١٠٨.

٥. المقصد، هو المعنى، والهدف، والغرض الذي قصده الشارع. ويعتبر أحمد الريسوني أن الجويني هو الأول من الأئمة الأربع الذين أثروا علم مقاصد الشريعة، وهم إضافة إليه، العز بن عبد السلام، وأبو إسحاق الشاطبي=

مشاهدة في زمنه، فكان الماوردي أقرب إلى النموذج النظري لمؤسسة الإمامة، والذي ينبني على مركزية العقد أو البيعة، فيما كان الجويني ألصق بالواقع ونوازله، كما سيتبين فيما سيأتي، فتحرّر نسبياً من إلزامية العقد لمقتضى الضرورة، وحفظاً لمقاصد الإمامة مرتكزاً على مفهومي الكفاية والشوكة.

١- كفاية الإمام عند الجويني:

تنقسم صفات الإمام عند الجويني إلى ما يتعلّق بالحواس وسلامة أعضاء الجسم، وما يرتبط بالصفات اللازمة، وكذلك بالفضائل المكتسبة. لكن صفة الكفاية هي المحور والمرتكز في كل نوع من أنواع الصفات. فالكفاية بحسب تعريف الجويني هي: "الاستقلال بتأدية الأصوب شرعاً في الأمور المنوطة بالإمام"[١]. ويقول في موضع آخر بشأن شرائط الكفاية: "أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسدّ الثغور، وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين، لا تَزَعه هوادة نفس، وخَوَر طبيعة عن ضرب الرقاب، والتنكيل بمستوجبي الحدود". وكل ما سبق يجتمع في مصطلح الكفاية، وهي مشروطة إجماعاً[٢]. بالمقابل، لا يعني اتصاف الإمام بالاستقلال في الأمور الدينية والدنيوية، أنه لا يستشير أحداً[٣]. إن الغرض الأعظم من الإمامة، هو "جمع شتات الرأي"[٤]. وهنا يقرّر الجويني أنه لا يحصل المقصد "إلا بذي كفاية ودراية، وهداية إلى الأمور، واستقلال بالمهمات، وجرّ الجيوش"[٥].

=(٧٩٠هـ/١٣٨٧م)، والطاهر بن عاشور (-١٣٩٣هـ/١٩٧٣م). ففي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، انتقل علم المقاصد من التعليلات الجزئية والتفصيلية إلى التأصيل والتنظير ما أثّر فيما بعد من مصطلحات وتقسيمات. وقد أصّل الجويني كثيراً من المصطلحات المعروفة اليوم، مثل: مباغي الشرع، ومقاصده، والمعاني، والكليات، والمصالح العامة، والاستصلاح. وهو صاحب التقسيم الثلاثي للمصالح من ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. انظر: أحمد الريسوني، **محاضرات في مقاصد الشريعة**، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠١٤م، ٩، ٦٨-٦٩، ٧٠، ٧٣.

١. الجويني، **غياث الأمم**، ٨٦.

٢. انظر المصدر نفسه، ٤٢٦.

٣. انظر المصدر نفسه، ٨٦-٨٧.

٤. المصدر نفسه، ٨٩.

٥. المصدر نفسه، ٩٠.

أولاً، فيما يتعلق بشرط سلامة الحواس، إن فقد الإمام بعض حواسه، فليس من المقطوع به أن يخسر أهلية الإمامة. فبما أن تعويل الإمامة من حيث الأصل هو على الكفاية، والنجدة، والدراية، والأمانة؛ فإن الزمانة (أي المرض المزمن)، لا تنافي الرأي، ولا تأدية حقوق الصيانة. حتى إن مست الحاجة إلى نقل الإمام بسبب فقدانه الرجلين مثلاً، فيمكن نقله على المراكب، أي الدوابّ وما شابه ذلك[١].

ثانياً، بالنسبة للصفات اللازمة للإمام، فإن منها النسب؛ أي أن يكون قرشياً. لكن الجويني يعتبر أن حديث "الأئمة من قريش"، لا يبلغ مبلغ التواتر بحيث تكون دلالته قطعية، وأن العمدة في دليل آخر، وهو إجماع الأمة عليه عبر القرون[٢]. وعلى هذا، فإن الانتساب إلى قريش، أمر معتبر في منصب الإمامة، وهو يتقدّم الصفات ترتيباً. لكن تثور مشكلة فيما لم يوجد قرشي مستقل، أي يحظى بصفة الاستقلال عن الآخرين في إدارة الدولة، وعُثر على غير قرشي يتمتع بالاستقلال المطلوب. والجواب عند الجويني هو نصب "من وجدناه عالماً، كافياً، ورعاً، وكان إماماً مُنفّذ الأحكام على الخاص والعام"[٣]. وفي هذه الحالة، يعود الجويني إلى المقصد الأصلي لاشتراط النسب القرشي كي يبرّر تجاوزه عند افتقاد المرشّح القرشي لصفة الكفاية، فيقول إن النسب ثبت اشتراطه في الإمام تشريفاً لشجرة رسول الله؛ إذ لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، ولا الانتماء إلى حَسَب[٤]. وليس مقبولاً وفق هذا المنطق، انتظار قرشي مستقل يصلح للإمامة في خضم الفتن والثورات[٥]. لكن إن ظهر بعد وقت ما، ذاك القرشي الكافي، فهل نترك الإمام المنتخب أم نخلعه ونأتي بالقرشي مكانه؟ قياساً على تنصيب مفضول ثم ظهور من هو أفضل منه، "فلا نخلع المفضول لظهور الفاضل"[٦]، ويقول: "فإن عَسُر خلع من ليس نسيباً أقررناه، وإن لم يتعذّر خلعه، فالوجه عندي تسليم الأمر إلى القرشي"[٧]. فثمة فرق واضح بين المسألتين أي بين القرشي وغيره من جهة، وبين الفاضل والمفضول من جهة

---

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٧٦، ٧٨.

٢. انظر المصدر نفسه، ٧٩-٨٢.

٣. المصدر نفسه، ٣٠٨.

٤. انظر المصدر نفسه، ٣٠٨-٣٠٩.

٥. انظر المصدر نفسه، ٣٠٩.

٦. المصدر نفسه، ٣٠٩.

٧. المصدر نفسه، ٣٠٩-٣١٠.

أخرى. لذا، لو أتى القرشي المؤهل وأمكن خلع الإمام غير القرشي، فيختار الجويني خلعه، ويكون في غيابه وكأنه يقوم مقامه ريثما يحضر، فيسترجع مكانه المحفوظ له بخلاف ظهور من هو أفضل من الإمام القائم.

ثالثاً، في المفاضلة بين قرشي ليس بذي دراية ولا بذي كفاية إذا عاصره عالم كافٍ تقيّ، يقول الجويني: لا نقدّم إلا الكافي التقيّ العالم. ومن لا كفاية فيه، فلا احتفال به، ولا اعتداد بمكانه أصلاً[١]. وفي حالة ثانية، إذا اجتمع في عصر قرشيّ عالم، لكنه ليس بذي كفاية ولا استقلال، بمقابل كافٍ شهم مستقلّ بالأمر، فالجواب عند الجويني أنه إن لم يكن القرشيّ ذا خُرق وحُمق، وكان بحيث لو نُبِّه لمراشد الأمور لفهمها وأحاط بها، وعلمها، ثم انتهض لها، فهو أولى بالإمامة[٢]. فقد مالت كفة القرشي غير ذي الكفاية هنا بالعلم، فترجّح نصبه مع الخلل في كفايته شرط اتباعه لنصائح الحكماء، وأن تكون لديه حظوة من الفطنة، وإدراك وجه الصواب، ويمكن أن يتدرب ويتهذب، وإلا فالكافي الورع أولى بالأمر منه[٣].

رابعاً، في حالة انعدام صفة الاجتهاد في المرشّح إلى الإمامة، تُغلّب صفة الكفاية فيه[٤]. فالعلم وإن كان شرطه في منصب الإمامة معقولاً، أي ذا علة، بخلاف النسب القرشي الذي لا علة له، "ولكن إذا لم نجد عالماً، فجمعُ الناس على كافٍ يستفتي فيما يسنح ويَعِنّ له من المشكلات، أولى من تركهم سدى"[٥]. والمعنى أنه بالإمكان تجاوز صفة الاجتهاد في العلم الشرعي ما دامت الكفاية متوافرة في الإمام، وأن تُسدّ هذه الخُلّة باستفتاء العلماء عند كل واقعة. أما إمامة الفاسق ذي الكفاية، ففصّل فيها الجويني وفق حالات يوازن فيها بين مساوئ الفاسق بالنظر إلى وظائف الإمامة بعامة، ومحاسنه بوصفه ذا كفاية.

---

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣١٣-٣١٤.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣١٤.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣١٤-٣١٥.

٤. انظر المصدر نفسه، ٣١٠.

٥. المصدر نفسه، ٣١٠-٣١١.

خامساً، يفصّل الجويني أحوال الإمام في حالة تلبسه بالفسق مع اتصافه بالكفاية أو الشوكة، أو كليهما، في حالة الأمن أو الخوف من الأعداء. ففي الحالة الأولى يكون المرشح للإمامة ذا كفاية وشوكة وهو فاسق، في زمن الاستقرار: يقول الجويني إن لم نجد كافياً ورعاً متقياً، ووجدنا ذا كفاية يميل إلى المجون وفنون الفسق؛ فإن كان في انهماكه وانتهاكه الحرمات، واجترائه على المنكرات، بحيث لا يؤمن غائلته وعاديته، فلا سبيل إلى نصبه. فإنه لو استظهر بالعتاد، وتقوّى بالاستعداد، لزاد ضَيْره على خيره. وهذا نقيض الغرض المقصود بنصب الأئمة[1]. وهنا ينوء فسقه بالميزان بإزاء مهمات الإمامة، وهذه الحالة باعتبار الاستقرار الذي تنعم به دولة الإسلام.

وفي الحالة الثانية، يكون المرشح بالمواصفات السابقة، مع تعرض دار الإسلام لعدوان من الكفار، ولا يوجد من الكفاة سوى فاسق، "ولم نتمكن من تقيّ دَيِّن، وإن بذلنا كُنْه المستطاع، فقد نضطر إذا استفزّتنا داهية تتعيّن المسارعة إلى دفعها إلى تقليد الفاسق جرَّ العسكر"[2]. فهاهنا أمام نازلة وليس لها إلا إمام فاسق، لكنه ذو كفاية وقادر على قيادة الجيوش لرد العدوان الخارجي، فيقلّد الإمارة.

والحالة الثالثة متوسطة بين فسق طاغٍ يضرّ بمقصد الإمامة، وبين واقعة داهية أوجبت تولية إمام فاسق. وهي حالة فسق معتدل لا يضرّ بالمقصد، ويمكن تجاوز أضراره، فيقول الجويني: "ولو فُرض فاسق يشرب الخمر أو غيره من الموبقات، وكنا نراه حريصاً، مع ما يخامره من الزّلات وضروبِ المخالفات، على الذّبِّ عن حوزة الإسلام، مُشمّراً في الدِّين لانتصاب أسباب الصلاح العام العائد إلى الإسلام، وكان ذا كفاية، ولم نجد غيره، فالظاهر عندي نصبه مع القيام بتقويم أَوَدِه على أقصى الإمكان"[3]، ويكون نصبه حينذاك من باب الضرورة.

سادساً، أما انخلاع الإمام عقب طروء الفسق عليه أو خلعه، فهو بنظر الجويني مما يتصادم مع المقصد الأصلي للإمامة، مرجّحاً ضرر الدخول إلى شرعية الإمام من باب التفسيق على الخير المحتمل من إقصاء الفاسق عن منصبه. ففتحُ المجال لتفسيق الإمام، يمكن أن "يتطرّق إلى جميع أفعاله وأقواله على

---

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣١١.

٢. المصدر نفسه، ٣١١-٣١٢.

٣. المصدر نفسه، ٣١٢.

تفنّن أطواره وأحواله. ولما خلا زمن عن خوض خائضين في فسقه المقتضي خلعه، ولتحزّب الناس أبداً في مطّرد الأوقات على افتراق وشتات في النفي والإثبات، ولما استتبت صفوةُ الطاعة للإمام في ساعة"[١]. ويقول الجويني في كتابه **الإرشاد:** من انعقدت له الإمامة بعقد واحد، فقد لزمت، ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر، وهذا مجمع عليه. فإذا فجر، وفسق، وخرج عن سَمْت الإمامة بفسقه، فانخلاعه من غير خلع ممكن. وإن لم يُحكم بانخلاعه. وجواز خلعه، وامتناع ذلك، وتقويم أوده، ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً، وكل ذلك من المجتهدات. وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضاً. فخلع الحسن بن علي نفسه ممكن حمله على استشعاره عجزاً من نفسه، ويمكن حمله على غير ذلك[٢]. ويحترز الجويني من تأييد خلع الإمام الفاسق خشية الإخلال بمقاصد الإمامة إذ إن "القائم بأمور المسلمين إذا لم يكن معصوماً، وكان لا يأمن اقتحام الآثام؛ ومن لا يأمن اقتحام الآثام فيما يتعلق بخاصته، فيبعد أن يسلم من احتقاب الأوزار في حقوق كافة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها إيفاء واستيفاء، ومنعاً واستواء، وردعاً ودعاءً، وقبولاً ورداً، وفتحاً وسداً. فلا يبقى لذي بصيرة إشكال في استحالة استمرار مقاصد الإمامة مع المصير إلى أن الفسق يوجب انخلاع الإمام، أو يسلط خلعه على الإطلاق"[٣]. أما ما يقطع به الجويني فهو "أن الفسق الصادر من الإمام لا يقطع نظره أي ممارسة الحكم، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويؤوب، فاللجوء إلى التجريم بالفسق، يفتح باب الانتفاض على الإمام لدى كل عثرة، فتضطرب الأمور، ويثور الناس، فلا يكون طاعة ولا نظام[٤]. ويقيس الجويني طروء الفسق على الإمام بطروء المرض عليه، فكلاهما عارضان ويقطعان نظر الإمام في ولايته. لكنهما مما يرتقب زوالهما بعد حين، فالإجماع منعقد بعدم انخلاع الإمام لدى طروء المرض عليه[٥].

سابعاً، هذا كله إن كان الفسق عارضاً بعد عقد الإمامة، وليس مؤثراً في مقصد الإمامة إجمالاً، "أما إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود،

١. الجويني، **غياث الأمم**، ١٠٢-١٠٣.
٢. انظر الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، ٤٢٥-٤٢٦.
٣. الجويني، **غياث الأمم**، ١٠٣.
٤. انظر المصدر نفسه، ١٠٣-١٠٤.
٥. انظر المصدر نفسه، ١٠٤-١٠٥.

وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظَّلَمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم"[١]. والدافع إلى الاستدراك هنا، أن فسق الإمام بات يتناقض مع مقصد الإمامة، فينخلع أو يُخلع حتى لو كان بديله الفراغ المذموم في الأصل: ف"ترك الناس سدى ملتطمين مقتحمين، لا جامع لهم على الحق والباطل، أجدى عليهم من تقريرهم على اتباع من هو عون الظالمين، وملاذ الغاشمين، وموئل الهاجمين، ومعتصَم المارقين الناجمين"[٢]. والأمر حينئذ إذا استمر فلصفة ما في المتصدّي للإمرة، وهو مُشعِر بركاكة الدين في الأصل، أو باضطراب الجبلّة[٣].

ثامناً، بموازاة ذلك، يقول الجويني: لو خرج خارجي على إمام معروف بالعدالة، وجب على الناس جهاده. فإن كان الإمام فاسقاً والخارجي مُظهر للعدل، لم ينبغِ للناس أن يُسرعوا إلى نصرة الخارجي حتى يتبين أمره، فيما يُظهر من العدل أو تتفق كلمة الجماعة على خلع الأول، وذلك أن كل من طلب هذا الأمر، أظهر من نفسه الصلاح. حتى إذا تمكن، رجع إلى عادته من خلاف ما أظهره[٤].

واستنتاجاً، فإن مجموع الأوصاف المذكورة تشير إلى أن الصالح للإمامة هو الرجل الحر، القرشي، المجتهد، الورع، ذو النجدة والكفاية. ويمكن ردّ هذه الصفات أو اختزالها بشيئين؛ فيقال: إنه المتصف عموماً بالاستقلال والنسب؛ ويدخل تحت الاستقلال الكفاية، والعلم، والورع، والحرية، والذكورة[٥]. فالصفتان الرئيستان لأي إمام من حيث المبدأ هما: الاستقلال والنسب. وتدخل الكفاية هنا تحت صفة الاستقلال. ويجعل الجويني من الكفاية صفة لا غنى عنها عند انعدام الصفات اللازمة أو المكتسبة، مثل النسب، والعلم، والورع. فتصح إمامة ذي الكفاية في تلك الحالات. وإن ترتيب صفات الإمام وفق أهميتها حسب الجويني: "الكفاية، والاستقلال بالأمر. فهذه الخصلة هي الأصل. ولكنها لا تنفع ولا

---

١. الجويني، **غياث الأمم**، ١٠٥-١٠٦.

٢. المصدر نفسه، ١٠٦.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٠٦-١٠٧.

٤. انظر الجويني، **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م، ١٢٩.

٥. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٩٠-٩١.

تنجع مع الانهماك في الفسق، والانسلال عن ربقة التقوى، وقد تصير مَجْلَبَة للفساد إذا اتصل بها استعداد. ثم العلم يلي الكفاية والتقوى، فإنه العُدّة الكبرى والعروة الوثقى، وبه يستقلّ الإمام بإمضاء أحكام الإسلام. فأما النسب وإن كان معتبراً عند الإمكان، فليس له غَنَاء معقول، ولكن الإجماع المقدّم ذكره هو المعتمد المستند في اعتباره"[١]. فالكفاية هي الأصل ولا يوازيها إلا النسب القرشي باعتبار آخر، هو الإجماع لا غير. ويعلّل الجويني الأهمية التي يضفيها على الكفاية فيقول: "الاستقلال بالنجدة والشهامة من غير اجتهاد، أولى بالاعتبار والاختيار من العلم من غير نجدة وكفاية، وكأن المقصود الأوضح الكفاية، وما عداها في حكم الاستكمال والتتمة لها. وإذا عدمنا كافياً، فقد فقدنا من نؤثر نصبه والياً، ويتحقق عند ذلك شغور الزمان عن الولاة"[٢]. وهذا باب آخر من الأحكام السلطانية خصّص له الجويني مكاناً مميزاً في **غياث الأمم**. وسيأتي تفصيل ذلك في الفقرة التي تعالج مسألة المستولي المستظهر بشوكته عند خلو الزمان من إمام.

٢– شوكة الإمام عند الجويني:

يبرز مفهوم الشوكة عند الجويني لدى استعراضه آراء العلماء في الحدّ الأدنى اللازم من العاقدين لتكون بيعة الإمام صحيحة، فإذا بهم قد اختلفوا بين أن يكونوا اثنين في الأقل أو أربعة أو أربعين وفق تعليلات شرعية. فأقل شهادة في قضية ما، تتطلّب شاهدين. وبعض القضايا تتطلّب أربعة شهود. وبعض "من لا يعدّ من أحزاب الأصوليين"[٣] حسب تعبير الجويني قاصداً به الحليمي، اشترط عقد البيعة من أربعين فرداً. وهو الحدّ الأدنى المطلوب من عدد المصلين كي تصح صلاة الجمعة على المذهب الشافعي. ويعتبر الجويني أن هذه المذاهب أو الآراء لا أصل لها في مسألة الإمامة[٤]. ثم يرجّح رأي الباقلاني، وهو المنقول عن أبي الحسن الأشعري، أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد. ووجه هذا المذهب أنه بما أن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة، ولم يثبت نص في اشتراط عدد مخصوص، والعقود في الشرع يتولاها عاقد واحد، وليس عدد أولى من عدد، ولا وجه للتحكم في

١. الجويني، **غياث الأمم**، ٣١٣.

٢. المصدر نفسه، ٣١٥.

٣. انظر المصدر نفسه، ٦٨.

٤. انظر المصدر نفسه، ٦٨-٦٩.

إثبات عدد مخصوص، لزم الاكتفاء بعقد الواحد. مع ذلك، يتميز الجويني عن ظاهر قول القاضي الباقلاني في أن مسألة العاقد الواحد مقطوع بها، وإن كانت أظهر المذاهب[١]. ويشترط لصحة عقد الواحد، أن يحصل الإمام ببيعته على الشوكة الكافية كي يقوم بوظائف الإمامة ويؤدي مقاصدها. حتى إنه ذهب إلى القول بأن أبا بكر لما بايعه عمر في السقيفة، لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لم يكن ثمة ما يدعو للقول إن الإمامة تستقل ببيعة واحد، أي إن بيعة أبي بكر لم تكن لتصحّ ولا أيّ بيعة دون شوكة، وكذلك مع فرض بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، بتقدير ثوران مخالفين. ولكن لما بايع عمر أبا بكر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكفّ، واتسعت الطاعة، وانقادت الجماعة[٢]. ويقرّر الجويني المبدأ وهو الوجه عنده في ذلك، أن المعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فُرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام أي أن يتعرضوا للإبادة. فإذا تأكدت البيعة، وتأطدت بالشوكة والعَدد والعُدد، واعتضدت، وتأيدت بالمِنّة أي بالقوة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء، والاستعلاء، فإذ ذاك تثبت الإمامة، وتستقر[٣].

وبتعبير آخر، إن بايع رجل واحد مرموق، كثير الأتباع والأشياع، مطاع في قومه، إماماً ما، وكانت منعته تفيد حصول الشوكة لهذا الإمام المعقود له، صحت الإمامة. بالمقابل، قد يُبايَع رجال لا تفيد مبايعتهم شوكة ومنّة قهْرية، فلا يكون للإمامة استقرار[٤]. ويستند الجويني في ذلك إلى مقصد الإمامة، فإن الغرض منها حصول الطاعة. لذلك لا يعوّل على عدد العاقدين بقدر ما يعوّل على مآل العقد بأن يكون المبايِع ممّن يفيد مبايعته مُنّة واقتهاراً للإمام[٥].

ويناقش الجويني صحة عقد الإمامة على الاستخلاء من دون شهود؛ فذهب بعض الفقهاء إلى أنه يكفي حضور شاهدين، كعقد النكاح. ولم يكتفِ القاضي الباقلاني بالشاهدين. بل اشترط أن يشهد

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٦٩-٧٠.
٢. المصدر نفسه، ٧٠.
٣. انظر المصدر نفسه، ٧٠-٧١.
٤. انظر المصدر نفسه، ٧١-٧٢.
٥. انظر المصدر نفسه، ٩٠.

الأمر أقوام يقع بحضورهم الإشاعة والنشر والإذاعة، مستشهداً أن عمر رضي الله عنه لم يبايع أبا بكر رضي الله عنه في الخلوة. ولا يقطع الجويني بقول الباقلاني، بل مردّ ذلك إلى الظن. لكنه يحسم الأمر لو أن رجلاً عظيم القدر، رفيع المنصب، صدرت منه بيعة لصالح لها سراً، وتأكدت الإمامة لهذا السبب بالشوكة العظمى، فلا يرى إبطال الإمامة والحالة هذه قطعاً[١].

٣- بيعة الإمام عند اضطراب الأحوال:

ما سبق ذكره، يتعلّق ببيعة الإمام حال الاستقرار. أما عند الاضطراب فلشوكة المتصدّي للإمامة في اضطراب الأحوال، دور أساسي عند الجويني. فليس لدينا هنا نموذج نظري، أي قيام هيئة صالحة من أهل الحل والعقد باختيار الإمام صاحب المواصفات المستظهر بقوة المبايعين له، فيصبح إماماً حقاً. بل لدينا نمط مقلوب ومتكرر من الوقائع التي جاءت عقب الخلافة الراشدة مباشرة. فبدلاً من اجتماع الرأي على إمام يحظى بالمواصفات، فتكون البيعة سبباً في استحواذه على الشوكة اللازمة للقيام بمهماته، يستظهر أحدهم بالعَدد والعُدَد، وقد لا تتوافر فيه بعض الصفات الأساسية للإمام، كالنسب والعدالة، والاجتهاد والكفاية، ثم يدعو الناسَ إلى الطاعة، قهراً لهم غالب الأحيان. فليس العقد هنا هو مفتاح السلطة، بل إن البيعة هي لتشريع السلطة الواقعية. وثمة حالات مختلفة على الشكل التالي:

أولاً، أن يكون المتصدّي للإمامة مستظهراً بالقوة. وتتشعب المسألة عندئذ على أقسام عدة، فإما أن يخلو الزمان عمن هو من أهل الحل والعقد، أو أن يوجد هؤلاء. ففي حالة انعدام أهل الحل والعقد وكان المستظهر بقوة متصفاً بالصفات المطلوبة، وتصدَّى للإمامة، كان إماماً حقّاً، وهو في حكم العاقد والمعقود له. أما في حالة وجود الهيئة الصالحة للاختيار مع وجود من يصلح للإمامة، فقد يمتنع أهل العقد عن الاختيار، بعد عرض الأمر عليهم على قصد. فإن كان كذلك، فإن الصالح للإمامة يدعو الناس، ويتعيَّن إجابته واتباعه على حسب الاستطاعة بالسمع والطاعة. ولا يسوّغ الفتور عن موافقته. ومن امتنع عن عقد البيعة دون عذر، يخرج من أن يكون من أهل هذا الشأن، لما تشبَّث به من التمادي في الفسق والعدوان[٢]. ولكن هل يتوقف ثبوتُ الإمامة على عقد أهل الاختيار؟ هذا مما

---

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٧٣-٧٥.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣١٦-٣١٨.

اختُلف فيه، فإن انفرد صاحب الشوكة الصالح للإمامة، فليس أمام أهل الاختيار مجال لعقد الإمامة لغيره. ورأى الجويني أنه لا حاجة إلى إنشاء عقد. والسبب فيه أن الزمان إذا اشتمل على عدد ممن يصلح لمنصب الإمامة، فلا بدّ من اختيار يعيّن واحداً منهم؛ إذ ليس بعضهم أولى من بعض، ولا أثر للاختيار إلا قطع الشِّجار، وإلا فليس اختيار الإمام مفيداً تمليكاً له، أي الإمامة بحسب الجويني[١]. لكن إن استغنى الفرد عن الاختيار والعقد، فلا بدّ من أن يستظهر بالقوة والمِنّة، ويدعو الجماعة إلى بذل الطاعة. فإن فعل ذلك، فهو الإمام على أهل الوفاق والاتباع وعلى أهل الشقاق والامتناع[٢].

ثانياً، إن لم يكن المتصدّي للإمامة مستظهراً بعُدّة ونجدة، أي لم يكن ذا شوكة، فالكلام في ذلك له شقان أحدهما: أنه يجب على الناس اتباعه، إذا كان منفرداً في التصدّي للإمامة، وذلك لتعيّنه لهذا المنصب، ولمسيس الحاجة إليه في أمر الدين والدنيا. وإذا عُدم من يكون أهلاً للعقد والاختيار، فعلى الناس كافَّة أن يطيعوه. فهنا يوجد شخص غير صالح للإمامة من حيث الصفات اللازمة، وليست لديه شوكة، لكنه تفرّد بالتصدّي لهذا الأمر. فإذا دعا الناس إلى الإذعان له، فاستجابوا له طائعين، فقد اتسقت الإمامة، واطّردت الرياسة العامة. فإن طاعة قوم له مما يجعله مستظهراً بهم على المارقين من طاعته، فتثبت إمامته أيضاً. لكن وفي صورة أخرى، إن لم يحصل المتصدّي للإمامة على طاعة الناس، ولا على الشوكة اللازمة بأن اتبعه ضعفاء، "فهذه الصورة تضطرب فيها مسالك الظنون، وتقع من الاحتمالات على فنون"[٣]، كما يقول الجويني. وقاعدة الإمامة عنده، هي الاستظهار بالمِنَّة والاستكثار بالعُدّة والقوة. وهذا مفقود في الذي لم يُطَع. فإن لم يُطَع، لم يحصل الاستظهار، ولا كانت له شوكة، فلا يكون إماماً[٤].

ثالثاً، إذا وُجد عدد من الصالحين للإمامة، فاستولى واحد منهم على البلاد والعباد، على سبيل الاستبداد، من غير اختيار وعقد، وكان هذا المستظهِر بشوكته بحيث لو سنحت فرصة اختياره بالبيعة، لانعقدت له الإمامة. وهذا القسم قد يَعسُر تصوّره، كما يقول الجويني، لكنه يرجح اشتراط عقد البيعة

---

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣١٩-٣٢٠.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣٢٠.

٣. المصدر نفسه، ٣٢١-٣٢٢.

٤. انظر المصدر نفسه، ٣٢٢-٣٢٣.

كي تصح إمامته مع استظهاره بالشوكة، لوجود غيره ممن يصلح للإمامة. وهذا بشرط أن لا يقصّر أهل الاختيار في اختيار إمام، وطالت الفترة، وتمادت العُسْرة، وظهرت دواعي الخلل، فتقدّم صالحٌ للإمامة داعياً إلى نفسه، فإذا استظهر بالعُدّة التامة، فظهورُ هذا لا يُحمل على الفسوق، أي لتغلّبه دون اختيار من أهل الحل والعقد. ثم إن تمّت له الإمامة باستظهاره بالشوكة دون بيعة، وكان صرفه عنها ونصب غيره يجرّ فتناً، وأموراً محذورة، فالوجه أن يوافَق على إمامته، ويُلقى إليه السلم، وتصفق له أيدي العاقدين[1]. وهل تثبت له الإمامة بهذا الاستظهار والانتداب للأمر من دون بيعة؟ يرى الجويني أنه لا بد من اختيار وعقد؛ فإنه ليس متوحداً منفرداً فنقضي بتعيّن الإمامة له. وثبوت الإمامة من غير تولية عهد من إمام، أو صدور بيعة ممن هو من أهل العقد، أو استحقاق بحكم التفرّد والتوحّد كما سبق، هو أمر بعيد[2]. ووجوب البيعة لما فيه من تقرير غرض الإمامة؛ وعلى ذلك بايع الحسن والحسين رضي الله عنهما معاويةَ رضي الله عنه لما رأَياه مستقلّاً، وعلِما ما في مدافعته من فنون الفتن. وبالمقابل، فإن الذي ينتهض لهذا الشأن، فبادره من غير بيعة ولا حاجة حافزة أو ضرورة مستفزة، إنما يُشعر بذلك باجترائه وغلوه في استيلائه، وذلك يَسِمه بابتغاء العلو في الأرض بالفساد[3].

رابعاً، إن وجد ذو كفاية مع انخرام الصفات الأخرى، واختاره أهل النصب، أي الحل والعقد، فعند ذلك "يُنزّل منزلة الإمام في إمضاء الأحكام وتمهيد قواعد الإسلام"[4]، فلا يكون إماماً، بل قائماً مقامه. والحالة الثانية: إن استولى بنفسه، واستظهر بعُدَّته، وقام بالذبِّ عن بيضة الإسلام وحوزته، فالأمر في ذلك ينقسم بحسب الحال، أي إذا كان المستولي صالحاً للإمامة أم لا[5]. فإن توافرت الشوكة لدى المستولي على الإمامة، فيعود النظر إلى كفايته. فإن كان متصفاً بالكفاية، وهو غير متصف بالصفات الأخرى، ولم يكن غيره مستقلاً بالرياسة العامة، فيتعيَّن نصبه، كما يتعيّن نصب من يحمل صفات

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣٢٤-٣٢٥.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣٢٥.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣٢٦.

٤. المصدر نفسه، ٣٢٨.

٥. انظر المصدر نفسه، ٣٢٨..

الإمام، إذ لا يوجد غيره ممن يستحق تولي الأمر[1]، وهو واجب الطاعة كما الإمام[2]. وهذه الحالة هي الأسهل تناولاً باعتبار أنه إقرار للأمر الواقع.

خامساً، إذا ثار أحدهم لحاجة، ثم تحققت حاجته، فليس له أن يُبايَع، ولا أن يجبر أهل العقد على اختياره. لكن إذا تألبت عليه جموع ولو أراد أن يتحوّل عنهم لم يستطع، وكان يجرّ محاولة ذلك عليه وعلى الناس فتناً لا تطاق، وفي استقراره الاتساق والانتظام، ورفاهية أهل الإسلام، فيجب تقريره كما تقدّم، أي إن من يعجز عن التملص من شوكة المتألبين معه من الجموع، فلا مناص أمامه سوى تولي الإمامة، لأن هذا هو الخيار الوحيد حتى لا تقع الفتن. لكن القول المختار عند الجويني أنه، وإن وجب تقريره على ما هو عليه، لكنه لا يكون إماماً، ما لم تجرِ البيعة، أي تبقى الإمامة الصحيحة منوطة بالبيعة، لكن المسألة مظنونة لا مقطوعاً بها[3].

سادساً، مآلات طروء الفسق على الإمام. فإن قيل إن الفسق يناقض الإمامة، ويُعزل بالجور، فإن اعتزل فذلك، وإن ثبت مكانه، ولم يُخرج يده من أمور المسلمين بعد ما يُدعى إليه، صارت منزلته بمنزلة باغٍ تجرأ على الإمام العادل. والباغي إن كانت له شوكة يقدر بها على الامتناع، ثبت تأويله، وتعدت تصرفاته، فكذلك الإمام بعدما فسق. فإن كانت له منعة، ثبت ما فعله، وتعدت تصرفاته. وإن لم يكن له منعة، وأمكن خلعه، خُلع. والاحتياط أن يُدعى إلى خلع نفسه وتولية غيره، فإذا فعل ذلك، ما أمر أهل العقد، فقد تم الأمر[4]. لكن إذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإيالة، فيجب استدراكه لا محالة، بأن ينحّى من المنصب، لأن بقاءه يناقض المقصد. أما في حال استظهار الإمام الفاسق بالشوكة، ولا إمكان لإزاحته، فنحن في حالة شغور للمنصب، وليس أمام الناس سوى الصبر[5].

---

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣٢٩.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣٣٧-٣٣٨.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣٢٧.

٤. انظر الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م، ٤٢٣.

٥. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ١٠٦-١٠٨.

٤– ذو الكفاية والشوكة عند فقد الإمام:

يدرس الجويني الحالات التي يخلو فيها الزمان عن إمام مستجمع لشرائط الإمامة. ويسبر احتمالات ملء الفراغ بمن يملك الكفاية أو الشوكة أو كليهما، أو حتى لو لم يكن صالحاً للإمامة، أي لا يتحلى بالصفات اللازمة، فيكون واجب الطاعة كما الإمام الحق، عندما يتولى مهمات الإمامة عند فقد الإمام. بل هو يحرّض دا الكفاية والشوكة على التصدي لتلك المهمة، عند الافتقاد إلى إمام ذي شوكة قادر على القيام بما عليه. وفيما يلي الحالات التي أوردها الجويني:

أولاً، إن نَصَب أهل الحل والعقد، ذا كفاية مع انخرام الصفات الأخرى، فعند ذلك "يُنزّل منزلة الإمام في إمضاء الأحكام، وتمهيد قواعد الإسلام"[١]. فلا يكون إماماً، بل قائماً مقامه، ومن الواجب طاعته، لأنه يملأ الفراغ.

ثانياً، إن كان مستظهراً بقوة، وقام بالذبِّ عن بيضة الإسلام وحوزته، فالأمر في ذلك ينقسم بحسب الحال، أي إذا كان المستولي صالحاً للإمامة أم لا[٢]. فإن كان متصفاً بالكفاية وهو غير متصف بالصفات الأخرى، ولم يكن غيره مستقلاً بالرياسة العامة، فيتعيَّن نصبه، كما يتعيّن نصب من يحمل صفات الإمام، إذ لا يوجد غيره ممن يستحق تولي الأمر[٣]، وهو واجب الطاعة كما الإمام[٤]. أما في حالة كونه صالحاً للإمامة، واستولى على السلطة بالقوة، فيعود الكلام فيه إلى ما سبق إيراده في المبحث السابق. ومنه، هل يجب عقد البيعة له أم لا تكون البيعة واجبة، وفق حالتي الانفراد أو تعدد الصالحين للإمامة.

ثالثاً، يصحّح الجويني أعمال وزراء الإسلام مع شغور الأيام عن إمام، من باب أولى، قياساً على إنفاذ أحكام البغاة الخارجين على الإمام المستجمع لخلال الإمامة، وقد تولّوا بعُدّة وعتاد، واستولوا على أقطار وبلاد، واستظهروا بشوكة واستعداد، واستقلوا بنصب قضاة وولاة، على انفراد واستبداد. والسبب

---

١. الجويني، **غياث الأمم**، ٣٢٨.

٢. انظر المصدر نفسه.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣٢٩.

٤. انظر المصدر نفسه، ٣٣٧–٣٣٨.

فيه انقطاع نظر الإمام عن القطر الذي استولى عليه البغاة؛ إلى أن يتفق استيلاؤه عليه، وظفره بهم. فلو رددنا أقضيتهم أثناء استيلاء البغاة على القُطر، لتعطّلت أمور المسلمين، وبطلت قواعد من الدين[1].

رابعاً، من يتصدّى للإمامة، وهو في سبيله نحو القبض على السلطة، وقد خيف بسببه ضياع البيضة، وتبدّد دعائم الإسلام، ولا يوجد من ننصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه بحسب ما يُدفع به البغاة، فلا يكون لآحاد الناس في أطراف البلاد كما يقول الجويني أن يثوروا على المتصدّي للإمامة الباغي عليهم؛ لإنهم لو فعلوا ذلك لأُبيدوا بسبب قوة شوكته. فلا قدرة لهم على مواجهته، وكان ذلك سبباً في ازدياد المحن، وإثارة الفتن. "ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباعٍ وأشياع، ويقوم محتسباً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب لكفاية المسلمين ما دُفعوا إليه، فليمضِ في ذلك قُدُماً"[2]. فذو الشزكة مع فقد الإمام، يقوم مقامه بواجب التصدّي لمن يبغي على الناس في سبيل قبضه على السلطة. وبما أنه كذلك، فتنطبق عليه اشتراطات الإمام في ما يتعلّق القيام بمقاصد الإمامة ووظائفها.

خامساً، يحرض الجويني ذا الكفاية والشوكة على استلام السلطة، حين يدعوه إلى التصدّي إلى مهمات الإمامة عند خلو الزمان من إمام مستجمع للشرائط، مشيراً إلى من أسماه "سيد الدهر، وصدر العصر، ومن إلى جانبه منتهى العلا والفخر، وقد قيضه الله جلّت قدرته لتولي أمور العالمين، وتعاطيها وأعطي القوس باريها[3]. وهو ليس سوى وزير السلاجقة الوزير نظام الملك الذي بلغ من النفوذ في البلاط السلجوقي أيام السلطان ملكشاه إلى الدرجة التي جعلته شريكاً إلى حد ما للسلطان في حين أنه كان الوزير لديه. وكان له فضل على ملكشاه في تمكين سلطته، بعد مقتل أبيه ألب أرسلان. وعمل نظام الملك على تعزيز دور العلماء بتأسيس المدارس النظامية في بغداد والمناطق، كما رعى تطوير الجيش وتكثير أعداده[4]. وبالإجمال، كان الدولة السلجوقية آنذاك تسير وفق البرنامج السياسي والعسكري والثقافي الذي وضعه نظام الملك، إلى أن اغتيل على يد باطني. ومات السلطان ملكشاه بعده بخمسة

---

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣٧٤-٣٧٥.

٢. المصدر نفسه، ١١٥-١١٦.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣٣٤.

٤. انظر عبد الهادي رضا محبوبة، **نظام الملك**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩م، ٤٤٤-٤٤٨.

وثلاثين يوماً[1]. وفي حادثة تعبّر عن مدى نفوذ نظام الملك في الدولة السلجوقية، تنازع حفيده عثمان بن جمال الملك، والذي ولاه جده رياسة مرو، مع أحد أعظم وزراء السلطان السلجوقي، فقبض عليه ثم أطلقه. فقصد السلطان مستغيثاً شاكياً، فأرسل السلطان إلى نظام الملك مع بعض أرباب دولته، يقول له فيها: إن كنت شريكي في الملك، ويدك مع يدي في السلطنة، فلذلك حكم. وإن كنت نائبي وبحكمي، فيجب أن تلتزم النيابة حد التبعية. هؤلاء أولادك قد استولى كل واحد منهم على كورة عظيمة، وولي ولاية كبيرة. ولم يقنعهم ذل حتى تجاوزوا أمر السياسة، وطمعوا إلى أن فعلوا كذا وكذا. فكان رد نظام الملك: قولوا للسلطان إن كنت تعلم ما علمت أني شريكك في الملك، فاعلم أنك ما نلت هذا الأمر إلا بتدبيري ورأيي. أما يذكر حين قتل أبوه، أي ألب أرسلان، وذكر جماعة من خرج عليه، وهو ذلك الوقت، فيمسك بي ويلزمني ولا يخالفني. فلما قدت الأمور إليه، وجمعت الكلمة عليه، وفتحت له الأمصار القريبة والبعيدة، وأطاعه القاصي والداني، أقبل يتحنّى لي الذنوب ويسمع فيّ السعايات. قولوا له إن ثبات هذه القلنسوة متعلق بهذه الدواة. وإن اتفاقهما رباط كل رغيبة وسبب كل غنيمة. ومتى أطبقت هذه، زالت تلك. أي نفوذ السلطان مرتبط بالضرورة بنفوذ الوزير نظام الملك، فإن سقط هو، سقط معه السلطان. وكان نظام الملك قد وزر لأبيه ألب أرسلان. فلما قُتل، نشب الخلاف بين أولاده. فوطد نظام الملك لملكشاه، وأدار أمور الدولة. ولم يكن للسلطان سوى التخت (كرسي المِلك) والصيد[2].

سادساً، قاس الجويني استيلاء الكافي المستبد بالإمامة، على قيام آحاد المسلمين بالأمر بالمعروف وإغاثة الملهوف، وإنقاذ المشرفين على الهلاك، ودفع الظلم عن النفس وعن المظلومين[3]. وعليه، "إذا استقلّ فرد الزمان بعُدّة لا تُصادَم، واستطالت يده الطولى، على الممالك عرضاً وطولاً، واستتبت له الطاعة، وأمكنت الاستطاعة، فقيامه بمصالح أهل الإيمان بالسيف والسنان، كقيام الواحد من أهل الزمان

---

١. انظر ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (-٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ١٦، ٣٠٦.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٦، ٣٠٣، ٣٠٥-٣٠٦.

٣. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣٣٠.

بالموعظة الحسنة باللسان"[1]. كما يقيسه على جواز توغل المطوّعة في الجهاد في بلاد أهل العناد من الكفار، استقلالاً منهم، من دون إذن الإمام، وإن كان الأَوْلى أن يكون توغلهم صادراً عن رأي الإمام الذي إليه الاستناد؛ لكن لما كان غايتهم الاستشهاد، والشهادة إحدى الحُسنييْن، كما يقول الجويني، لم يُمنع المطوّعة من التشمير للقتال[2].

سابعاً، عندما يخلو الزمان عن الإمام، وعن سلطان ذي نجدة وكفاية، تحال مهمات الإمام أو السلطان إلى طوائف من الناس من ذوي النجدة لتأمين الطرق من السعاة في الفساد معتبراً إياه من أهمة أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا لم يصادف الناس قوّاماً بأمورهم يلوذون به فيستحيل أن يؤمروا بالقعود[3]. وينسحب ذلك أيضاً على ترتيب الغزوات بتنصيب من يرجعون إليه، والقيام بأمور الولايات التي كانت منوطة بالولاة مثل تزويج الأيامى من لا وليّ لهنّ والقيام بأموال الأيتام على أن يرجعوا إلى العلماء[4]. ويضع القاعدة في حال شغور الزمان من إمام أو سلطان بأن توكل الأمور إلى العلماء، "وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم"[5]. والحكمة من ذلك، أن الكافي المستظهر بالشوكة حالة لم يكن مستقلاً بالعلم، عليه الرجوع إلى العلماء، فكذلك الحال عند فقد الكافي صاحب الشوكة[6].

تاسعاً، يذهب الجويني إلى أن المتصدّي للإمامة بما يسدّ كفاية المسلمين، لا يحلّ له الانسلال عما تصدّى له، إذا علم أنّه لا يخلفه من يسدّ في أمر الدين والدنيا مَسدّه[7]. ويرى الجويني أن القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات، وأعلى في القُربات من فرائض الأعيان، لأن التقصير في فرض العين إثمه على الفرد، فيما "لو فُرض تعطيل فرض من فروض الكفايات، لعمَّ المأثم على الكافة

١. الجويني، **غياث الأمم**، ٣٣٦.
٢. انظر المصدر نفسه، ٣٣٥-٣٣٦.
٣. انظر المصدر نفسه، ٣٨٥، ٣٨٦.
٤. انظر المصدر نفسه، ٣٨٨، ٣٨٩.
٥. المصدر نفسه، ٣٩١.
٦. انظر المصدر نفسه، ٣٩١.
٧. انظر المصدر نفسه، ٣٥٤-٣٥٥.

على اختلاف الرتب والدرجات"[1]. وما هو من فروض الكفايات، قد يتعيّن على بعض الناس في بعضِ الأوقات؛ أي يصير فرض عين على القائم به، كمن خرج إلى جهاد الكفاية دون إذن والديه، يصبح متعيّناً عليه حين يكون في صف القتال فلا يمكنه التراجع، وكذلك العبد الآبق الخارج إلى الجهاد دون إذن سيده[2]. واستطراداً، يقول الجويني إنه قد أجمع المسلمون قاطبة على أن من غلب على الظنّ إفضاء خروجه إلى الحجّ إلى تعرّضه أو تعرّض طوائف من المسلمين للغَرر والخطر، لم يجز له أن يغرِّر بنفسه وبذويه، ومن يتصل به ويليه، بل يتعيّن عليه تأخير ما ينتحيه، إلى أن يتحقَّق تمام الاستمكان فيه. فأما من ناط الله به أمور المسلمين، لو قُطع عن استصلاح العالمين، لارتبك العباد والرعايا والأجناد، في مهاوي العبث والفساد. "فكيف يحلّ لمن يحلّ في دين الله هذا المحلّ، أن يقدّم نُسُكاً يخصّه، على القيام بمناظم الإسلام، ومصالح الأنام؟"[3]. وأما إذا تمهدت السُّبل وكانت آمنة، فيختلف الحكم عما سبق، أي يجوز قيامه بنسك الحج[4].

المبحث الثالث: القهر والشوكة بين الحليمي والجويني

يبدو الحليمي والجويني على طرفي نقيض فيما يتعلق بدور الشوكة، وما ينتج عنها من غلبة وقهر، في ثبوت الإمامة وصحتها. وليس الخلاف منحصراً بين الاثنين وحسب، بل الخلاف بين مدرستين في الفقه السلطاني[5]، وبين الفقهاء الشافعية خاصة. فالحليمي ينتمي إلى الاتجاه الذي يتخذ من عقد البيعة محوراً أساسياً في فهم طبيعة الإمامة وشروطها وقيامها أو انحلالها. ويميل الماوردي إلى الاتجاه نفسه، بدليل أنه حاول التوفيق في كتابه **الأحكام السلطانية** بين المستولي بالغلبة على إمارة ما والخليفة العباسي المستند إلى عقد البيعة ولو أنه لا يملك القوة لردعه. أما الجويني ومن سار بعده على منواله في

---

١. الجويني، **غياث الأمم**، ٣٥٨-٣٥٩.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣٥٩-٣٦٢.

٣، المصدر نفسه، ٣٦٥-٣٦٧.

٤. انظر المصدر نفسه، ٣٧٠-٣٧١.

٥. ينقل أبو يعلى الفراء عن الإمام أحمد روايتين. الأولى، أن الإمامة تحتاج إلى عقد ولا عبرة بالغلبة، بدليل ما وقع في السقيفة عندما بايع عمر أبا بكر. فلم يعتبر الغلبة، واعتبر العقد مع وجود الاختلاف. والثانية، أن الإمامة تثبت بالقهر والغلبة، ولا تحتاج إلى عقد كي تصح. انظر كتابه: **الأحكام السلطانية**، صححه محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ٢٣-٢٤.

الفقه السلطاني من الأجيال المتعاقبة على مختلف مذاهبهم، فقد أرسى اتجاهاً واقعياً يقوم على مبدأ الشوكة المصحّح لعقد البيعة، أي النظر إلى مضمون العقد ومقصده لا إلى شكله وحسب. وقد غلبت مدرسة الجويني بوضوح المدرسة الأخرى في نهايات الدولة العباسية وما بعدها. وكان لانهيار هذه الدولة بعد سقوط بغداد على يد المغول في القرن السابع الهجري/القرن الثالث عشر الميلادي، دور كبير في ترسيخ النظرة الواقعية في مقاربة أمور السلطة عند الفقهاء المتأخرين. أما في زمن الماوردي خاصة، فلم يكن الأمل قد انقطع تماماً في نهضة الدولة العباسية من كبوتها، بالنظر إلى محاولات الخلفاء آنذاك الإمساك بزمام السلطة، وهو ما لم ينجحوا فيه.

وفيما يلي مقارنة بين مفهومي القهر والشوكة عند الحليمي والجويني، ورفض الأول للقهر مناطاً للإمامة بمقابل اعتبار الثاني الشوكة شرطاً لصحة البيعة واستقرار الإمامة، وأن اضمحلالها سبب من أسباب سقوطها شرعاً.

أولاً، إن الحليمي حين يردّ على من يشترط توافر القهر لدى الإمام حتى تجب طاعته وتصح توليته وعزله[١]، فإنما يشير ذلك إلى اختلاف سابق بين الفقهاء في مسألة قهر الإمام لرعيته من عدمه كيما يكون إماماً، كما قد يؤكد أن الجويني لم يكن أول من ابتدر القول بوجوب تمتع الإمام بالقوة الكافية لتنفيذ مهمات الإمامة، مع إيراد الروايات عن بعض الصحابة، والتي تفيد باقتضاب بأنهم كانوا يجيزون ولاية المتغلب منعاً للفتنة[٢]. ومع أن القاضي الباقلاني في **مناقب الأئمة** وفي **التمهيد**، قد أشار إلى مسألة تمكّن الإمام من تنفيذ الحدود خاصة ما يتعلق بالموقف من قَتَلة عثمان رضي الله عنه، وكذلك الموقف من الأمير المتغلّب دون نصب من أهل الاختيار، لكن الجويني هو الذي أفاض في تفريع المسائل الفقهية في صحة الإمامة وثباتها بناء على شوكة الإمام وفق الظروف المتغيرة في كتابه **الغياثي**، وهو الذي اختزل الصيغة بمفهوم الشوكة، أي الجند، باعتبار أن هؤلاء هم أداة الغلبة والقهر. وتلك كانت نقلة نوعية من الصفة إلى الأداة نفسها. وليس الأمر محصوراً بإمارة الاستيلاء التي شغلت معاصره

---

١. انظر الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٥٧-١٥٨.

٢. انظر الفراء، **الأحكام السلطانية**، ٢٤.

قاضي القضاة أبا الحسن الماوردي، بل إن الشوكة التي تفضي إلى القهر والغلبة هي صفة ضرورية بنظر الجويني حتى للإمام المختار بوساطة أهل الحل والعقد، كي يقوم بمهمات الإمامة.

ثانياً، يرى الحليمي بخلاف ما يذهب إليه الجويني، أن العقد إذا وقع لمن يتصف بالصفات اللازمة، فقد ثبتت له الإمامة قاهراً كان أو غير قاهر. وأصل هذا عنده أن الإمامة فرع للنبوة. أما بشأن دليل المخالف، ومفاده أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يقيم الحدود حين كان بمكة، ولا يبعث الولاة والقضاء، لأنه لم يكن ظاهراً على أهل مكة، وإنما فعل ذلك كله لما هاجر إلى المدينة، وقوي أمره، فثبت أن تصرف الإمام لا يصح إلا بعد أن يكون قاهراً قوياً، وذلك بقياس الإمامة على النبوة، فإن الحليمي يردّ على هذا الاستدلال بأن النبي قد كان قبل الهجرة نبياً، وإن لم يكن قاهراً لأهل مكة ولا ظاهراً عليهم[1]. وإن كانت النبوة قائمة دون قهر، فكذلك الإمامة. وبحسب تعبيره، إن الإمام العادل ظل الله في الأرض، والله تعالى قاهر قادر لا يعجزه شيء في السموات ولا في الأرض، وسواء وهنت يد الإمام أو لم تهن. كما أن النبي لما كان يتكلم عن الله عز وجل، كانت النبوة له ثابتة والطاعة له واجبة، وهنت يد الإمام أو لم تهن[2]. ويستطرد الحليمي في السياق نفسه عندما يتناول مسألة عدم إقامة الحدود الشرعية في مكة حيث لم يقتل النبي المرتدين الذين كذّبوه في حادثة الإسراء. ويقول إن المخالفين لا يستطيعون أن يدّعوا أن حدّاً أُشرع بمكة؛ وإنما شرعت الحدود عن آخرها بالمدينة، فكيف يجوز أن يقال إن النبي لم يقم الحدود بمكة، إذ الحدّ هو ما شُرع. ولم يكن في ذلك الوقت قد شُرع حدّ أصلاً[3].

ثالثاً، وفي إثبات إمامة المقهور أيضاً، يتناول الحليمي حالة البغي عليه من أصحاب غلبة. فالإمام العادل إذا خرج عليه بغاة وتغلبوا، هل ينخلع بخروج من خرج عليه، وزوال طاعة الناس له؟ وهل إذا ولّى رجلاً لم تصح توليته، فإن عزله لم يصح عزله؟ وبالمقابل، هل إنْ ولّى إمام البغاة وعزل، أيصح ذلك منه؟ فمن أجاز تصرفات الإمام العادل المقهور يكون قد خالف الأصل الذي هو عليه، أي لا إمامة من دون قهر، ومن أجاز تصرفات الإمام الباغي لأنه متغلب، فيكون بذلك قد قلب الحق باطلاً بأن

---

١. انظر الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٥٧–١٥٨.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥٩.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٦٠–١٦١.

يُنبذ فلا يُتبع، وقلب الباطل حقاً بأن يُقبل فيُتّبع. ف"إن كان هذا هكذا، فقل: إن إمام أهل العدل قد انعزل بقوة أهل البغي عليه، وصار إمام البغاة إمام حق تجب طاعته، وتحرم مخالفته. وإن كنت لا تقول ذلك، فلا معنى لأن يكون الإمام الحق إمام أهل العدل، ثم لا تصح توليته ولا عزله، لكونه غير قاهر"[١]. وهذه أقوى حجة للحليمي في دفاعه عن صحة إمامة المقهور.

رابعاً، ينتقل الحليمي إلى الجند وهم أداة القهر عادة وبهم ينتظم الحكم، فكيف تلزمهم طاعة الإمام وهو قاهر بهم لا عليهم، وليس قاهراً لهم بغيرهم؟ وإن جاز أن يلزمهم طاعته وليس بقاهر لهم، فلم لا يجوز أن يلزم الناس كلهم طاعته، وإن لم يكن قاهراً لهم بجند ولا غيرهم؟ فإن قال المخالف: إنه قاهر لبعض جنده ببعض، وقاهر لكل واحد منهم بغيره. قيل له: أرأيت لو عزل منهم واحداً، فقال الآخرون: لا نرضى بعزله أو ولّى أحداً منهم أمراً، فقال الآخرون: لا نرضى بولايته، أيبعد ذلك منه؟ فإن قالوا: لا. قيل: فإن الطاعة التي لزمتهم أولاً وكأنهم إنما وقعت على شرط خيار تثبت لهم فيها، وإن قالوا: نعم. قيل: فقد جاز عزله وتقليده على من ليس قاهراً لهم[٢]. فإن ثبتت إمامته بالقهر، وقهره إنما يقع بجنده وأعوانه، فإن استعصوا عليه لم يجد من يقهرهم به، فلماذا ألزمتهم طاعته التي يصير بها قاهراً؟ وحرمت مخالفته؟ ولم لا يقال: إنهم إن لم يسمعوا له ولم يطيعوا لم يخرجوا ولم يكونوا بغاة، لأنه بطاعتهم يصير إماماً، أو بطاعتهم يصير لهم قاهراً، فإذا لم يطيعوه لم يكن قاهراً، وإذا لم يكن قاهراً لم يكن إماماً. فهم إذًا يمنعون الإمامة أن تثبت له. وفي إجماع الأمة على أن أهل العقد إذا عقدوا للأمة لرجل له أعوان وأنصار، لزمت الأعوان والأنصار طاعته حتى إن نبذوها كانوا خارجين على الإمام، ما دلّ على أن العقد هو المثبت للإمامة دون القهر[٣]. أما الجويني فيتصدى لمن يطعن في الجند المنحرفين مرجّحاً حسناتهم في ردّ المعتدين على دار الإسلام على سيئاتهم في انتهاب ما وقع في أيديهم، دون أن يلامس مسألة قهر الإمام لهم[٤]. لكن الغزالي تلميذ الجويني عالج هذه المسألة من الناحية التي تطرّق إليها الحليمي، ورأى أن المطلوب من الجند الطاعة على حسب الاستطاعة، وكما هي طاعة العبيد

---

١. الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٥٨.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥٨.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣، ١٥٩.

٤. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣٤٣-٣٥٠.

لسيدها، وطاعة الخلق لخالقهم، وهي حالات تتفاوت بين الموافقة والمخالفة دون أن تتزعزع شوكة الإمام[1].

خامساً، يصوّر الحليمي مسألة أخرى، وهي وجوب طاعة الإمام إن كان في المغرب على أناس في المشرق لا قهر له عليهم، لبعدهم عنه حتى يبرهن أن العقد هو الأساس وليس القهر، وإلا لجاز أن يكون للأمة إمامان، علماً أن بعض الفقهاء المتأخرين أجازوا أن يكون إمامان إن فرقت بينهما الجغرافيا الصعبة، من أنهار وبحار وبرارٍ[2]. أما الجويني فيروي أن بعض الفقهاء منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم وشبهوه لعقد تزويج وليي امرأة من زوجين من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر. والذي يرجّحه الجويني أن عقد الإمامة في صقع واحد متضايق الخِطط غير جائز وعليه الإجماع إلا إذا تباعدت الأصقاع. فللاحتمال مجال، وهو خارج القواطع[3]. وفي هذا الرأي خاصة، خروج من مشكلة عدم سيطرة الإمام بشوكته على القطر البعيد، فيستقيم حينئذ ما ذهب إليه الجويني، وإلا لكان الحليمي أقوم في عدم اشتراط القهر.

سادساً، يورد الحليمي قياساً آخر، وهو الوالي الضعيف المولّى من إمام قوي. فالإمام القاهر إذا استعمل على بلد عاملاً ضعيفاً، لا يُخشى ولا يُتقى، تثبت له الولاية، ووجبت له الطاعة. وإن لم يكن الوالي بنفسه قاهراً حتى لو أراد جلد زانٍ وشارب أو قاذف فامتنع منه، قدر على قهره وإقامة الحد عليه وهو كاره. لأن الوالي وإن كان ضعيفاً فصاحب أمره قوي ظاهر، وكذلك صاحب أمر الإمام أو النبي، وهو الله عز وجل قادر قاهر إن شاء ينتقم ممن يعصيه ويخالف أمره ولم يعجزه، فوجب أن لا يمتنع ثبوت الإمامة له لأجل ضعف يده، حتى لا تصح توليته ولا عزله[4]. وبالطريقة نفسها يتناول الحليمي القاضي الذي تلزم أحكامه على المتقاضين لأنه قاهر بالوالي والإمام وليس بنفسه. فقضاء القاضي يلزم أهل عمله وإن لم يكن قاهراً لهم، بل لا يعلم في الدنيا قاضٍ قاهر لأهل عمله، ورأس الإمامة القضاء،

---

١. أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (–٥٠٥هـ/١١١١م)، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية، ١٨٢–١٨٤.

٢. الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٥٩.

٣. الجويني، **غياث الأمم**، ٤٢٥.

٤. انظر الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٥٩–١٦٠.

ولأجله يحتاج إلى الإمامة. فإذا كان قضاء القاضي يلزم وليس بقاهر. فكذلك ما يقوم به الإمام من تولية وعزل وإن لم يكن قاهراً[1].

سابعاً، يتقارب الحليمي والجويني في مسألة خلو الزمان من إمام، فيقول الحليمي إن حق أهل كل بلد أن يكون عليهم عامل من الإمام، يرعاهم ويقوم بمصالحهم. فإذا لم يصلوا إلى حقوقهم من الرعاية والولاية، لم يهملوا أنفسهم، ويتولون نصب من يرعاهم ما كان الإمام ليتولاه لو كان موجوداً. فإذا قام بأمر المسلمين قائم وثبتت إمامته كان على هذا الأمير أن يسمع له ويطيع لأن طاعة الإمام تعمّ ولا تخصّ، فإن لم يفعل كان باغياً عليه، ولم يسع أهل البلد طاعته بعدما استعمل الإمام عليهم غير هذا الأمير[2]. فإن لم يرض أهل البلد بإمارته لكنهم قهرهم وحملهم على طاعته ولم يستطيعوا مخالفته، فإن كانت كراهتهم له لأنه لا يصلح للإمارة ولا يقوم بشروطها، فهم معذورون وحكمه بينهم حكم الباغي. فإن صلح لها وإنما يكرهون خلاعته وهو يقوم بكل مهمات الإمامة، كان حكمه كحكم من يتفق عليه أهل البلد[3].

ويفترقان في مسائل عدة لأن الأصل عند الحليمي هو العقد فيما الأصل عند الجويني هو الشوكة. ويقول الحليمي إذا كان للناس إمام فتغلب رجل على بلد وقهر أهله على طاعته وقام بتصرفات الإمام، فليس شيء من تصرفاته نافذاً[4]. وإذا غفل الناس عن نصب الإمام فتغلب رجل بقوة كانت له على بلد، ورضي أهل البلد بإمامته، وكان فيها من يتم بهم نصب الإمام ولم يفعلوا فحكمه وحكمهم حكم البغاة[5].

---

١. انظر الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، ٣، ١٦١-١٦٢.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٧٧.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٧٨.

٤. انظر المصدر نفسه، ١٧٧ -١٧٨.

٥. انظر المصدر نفسه، ١٧٦.

ملخص:

مع ضعف الخلفاء العباسيين، وظهور السلاطين المتغلبين، تأسس فرع فقهي متكامل هو الأحكام السلطانية مع الماوردي والفراء والجويني وابن تيمية، وتابع فقهاء المذاهب السنية الأربعة من بعدهم على المنوال نفسه، مع إضافة مسائل محدودة. لكن الجويني كان رائداً في هذا المجال ذهب بعيداً في الاجتهاد الواقعي والافتراضي، فسوّغ لصاحب الشوكة في زمانه التصدي للإمامة ولو لم يكن المتغلب متصفاً بمواصفات الإمام الشرعي. بل إن الجويني رأى سقوط بيعة الإمام إن فقد شوكته، بخلاف الفقهاء الشافعية على وجه الخصوص، والذين تمسكوا بمضمون البيعة كالحليمي والماوردي. وافترض خلو الزمان من إمام متصف بالصفات اللازمة أو من سلطان ذي كفاية وشوكة، وأوجد الحلول لكل حالة استثنائية من تلك الحالات، بما يكفل ملء الفراغ في السلطة وسدّ احتياجات الناس، مستنداً في ذلك كله إلى مفهوم مركزي هو: الشوكة.

الفصل الثالث

العصبية والدولة عند ابن خلدون

الفصل الثالث

العصبية والدولة عند ابن خلدون

بنى ابن خلدون نظرية السلطة على مفهوم العصبية التي هي بطبعها تؤول إلى الملك. لكنه من ناحية ثانية، جعل من الشوكة – ضمناً – مرحلة متوسطة بين العصبية والملك، فالعصبية بطبعها تؤدي إلى قيام شوكة، والشوكة قد تُفضي بطبعها أيضاً إلى تأسيس ملك لجهة ارتباطها بعصبيّة. وإذا كان ابن خلدون قد ابتدع علماً جديداً هو العمران، وله منهجه وقواعده، لكن الرجوع إلى مفهوم فقهي، هو الشوكة، ومن ثمَّ تطويعه وتوظيفه في سياق التحليل العمراني، فإنما يشير إلى تأثره بأدبيات الأحكام السلطانية، وخاصة كتاب **غياث الأمم** للجويني، وإن لم يذكر الكتاب في **المقدمة**[1]، لا تقريظاً لبعض ما ورد فيه، ولا انتقاداً له كما انتقد كتباً أخرى في غير مجال الفقه السلطاني، مثل **تلخيص الخطابة** لابن رشد، و**سراج الملوك** للطرطوشي، مع أن طرح ابن خلدون في سياقه العام يستند أكثر إلى منهج الجويني ووفق مقاصد الشريعة التي تحكم اجتهاداته. ولم يتأثر بالجويني فقط، بل استعان بالتراث السياسي الإسلامي عامة لتحقيق هدف أبعد من مجرد الإفادة من آراء السابقين عليه. والهدف هو إضفاء الشرعية على علم جديد هو علم العمران، لأسباب خاصة سنراها لاحقاً.

---

١. أطلق عليه مترجم هذا الجزء من تاريخ ابن خلدون إلى الفرنسية، المستشرق أنطوان إسحاق سلفستر دي ساسي Antoine Isaac Silvestre de Sacy (–١٢٥٥هـ/١٨٣٨م)، عنوان **المقدمة**، وذلك استمداداً من موسوعة حاجي خليفة **كشف الظنون**. وشاعت التسمية بعد ذلك في المطبوعات الأوروبية. انظر سفيتلانا باتسييفا Svetlana Batsieva (–١٩٨٢م)، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة رضوان إبراهيم، ليبيا–تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨م، ١٥٧–١٥٨. وانظر كذلك حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (–١٠٦٨هـ/١٦٥٧م)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ٢، ١١٢٤، وفيه يرد أن الجزء الأول من **العبر** ذهب باسم **المقدمة** حتى صار علماً عليها.

وبناء عليه، أنجز ابن خلدون الطفرة النوعية التي نقلته من مستوى إصدار الحكم الشرعي على الواقع عقب تصوّره – كما هو حال الفقهاء عامة مع ميل الجويني إلى وضع القواعد الأصولية الكلية – إلى وصف أواليات الاجتماع السياسي، وسرد قواعده كعلم مبتكر لم يظهر على هذه الهيئة قبل صدور **المقدمة**[1]. ولذا، ومن أجل العثور على الخيط الناظم بين اجتهادات الجويني فقهياً وإبداعات ابن خلدون عمرانياً، يتناول هذا الفصل بمبحث أول، تأثير إمام الحرمين في الفقهاء اللاحقين من المذاهب السنية الأربعة، ولا سيما اعتماد الشوكة كمفهوم مفتاحي لإدراك صحة الإمامة أو الحكم بتهافتها. وأما المبحث الثاني، فهو مختص بقراءة مفهوم العصبية عند ابن خلدون ارتباطاً بمفهوم الشوكة عند الجويني، ومن ثَمّ عقد المقارنة بينهما، وسَبْر ارتباطهما معاً في مجمل الفكر الخلدوني السياسي.

المبحث الأول: مفهوم الشوكة بعد الجويني

يظهر الأثر النسبي لإمام الحرمين في الفقهاء الذين جاؤوا بعده وصولاً إلى ابن خلدون، بما يعني انتشار مفهوم الشوكة ودوره في تصحيح إمامة الأئمة المختارين أو إمارة السلاطين المتغلبين، وهو ما تردد في كتابات المتكلمين والفقهاء المتأخرين، على تفاوت، فمنهم من أغفل ذكر الشوكة تماماً كبعض المتكلمين الأشاعرة، فخر الدين الرازي (–٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، وسيف الدين الآمدي (–٦٣١هـ/١٢٣٣م). ومنهم من بحث حكم السلطان المتغلّب ولو على نحوٍ مقتضب، كما فعل ابن جماعة القاضي الشافعي، والكمال بن الهمام الحنفي (–٨٦١هـ/١٤٥٦م). ومنهم من تناول المسألة بتفصيل، مع إيراد المقاصد الشرعية المتوخاة من الشوكة اللازمة كيما تصح إمامة الإمام، وتحديداً الغزالي وابن تيمية. وهما ممن تميّز بذكر مفهوم الشوكة وأثرها الفقهي بعد الجويني، على الرغم من أنهما من منهجين مختلفين، في الأصول والفروع. فالأول أشعري شافعي، والثاني أَثَري حنبلي. ومع ذلك، فقد التقيا في مسائل الفقه السلطاني ومقاصده.

---

[1]. انظر مدحت ماهر الليثي، **فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي، نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م، ١٣٢.

وفي هذا المبحث، رصد لانتشار مفهوم الشوكة في بعض مصنفات علمي الكلام والفقه بعد الإمام الجويني، وذلك عند الأشاعرة من شافعية ومالكية، وعند الحنفية الماتريدية، كما عند الحنابلة، ممن هم أعلام في هذا المجال.

١– الشوكة عند الأشاعرة:

يُعتبر أبو الحسن الأشعري من روّاد المتكلمين السنّة الذين تناولوا مسألة الإمامة وشروطها في مصنفاتهم الكلامية، مع أن الإمامة ليست من الأصول، بل من الفروع. وليست من العقائد القطعية، بل من القضايا الظنية الاجتهادية. وبحث الأشعري في إمامة المتغلب رافضاً الإقرار بها نظرياً مع التسليم بآثارها عملياً. وتشعّب البحث في مسألة الغلبة، عند أعلام الأشاعرة من بعده، لا سيما مع القاضي أبي بكر الباقلاني الذي أفرد مساحة وافية في كتابه **مناقب الأئمة** خاصة لنقاش أحوال الخليفة الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، مع قتلة عثمان رضي الله عنه، وكانوا ما زالوا في صفوف جيشه ويحظون بشوكة. وكيف داراهم للحفاظ على شوكته بإزاء جيش الشام بقيادة معاوية بن أبي سفيان. وبعد الباقلاني، استعمل الجويني مفهوم الشوكة على نحوٍ منهجي. ثم انتشر مفهوم الشوكة على يد تلميذه الغزالي ذي التأثير الواسع بمؤلفاته المتنوعة في الأصول والفروع كما في المواعظ والتصوف، مع أن تعامل الغزالي مع هذا المفهوم، كان مختلفاً عن طريقة شيخه الجويني. فقد ساد مفهوم الشوكة لدى بعض الفقهاء اللاحقين من أشاعرة وغيرهم بطريقة توظيف الجويني له، أي بالكيفية التي قرأ فيها حال الخلفاء العباسيين من افتقاد الشوكة الحقيقية، لا كما حاول الغزالي البرهنة على أن شوكة الترك السلاجقة، هي بالضرورة شوكة الخليفة خضوعاً له.

أ– مفهوم الشوكة عند الغزالي:

إن الغزالي من أبرز تلامذة الجويني في علوم الأصول والفروع[1]. لكنه فاقه تصنيفاً وتبويباً. وبات مرجعاً أساسياً للفقهاء الشافعية من بعده[1]. ومع أن الغزالي قد مرّ بتحوّلات فكرية وسلوكية في حياته، وكانت

---

١. وصف الجويني تلامذته فقال: الغزالي بحر مُغدق، وإلكيا الهراسي [علي بن محمد (–٥٠٤هـ/١١١٠م)] أسد مخرّق، والخوافي [أحمد بن محمد (–٥٠٠هـ/١١٠٦م)] نار تحرق. وعدّه ابن الملقن أي الغزالي من الطبقة السادسة=

له اتجاهات متنوعة[2]، لكنه يعدّ من خلال كتابه **فضائح الباطنية** امتداداً لآراء الجويني، لا سيما في اعتماد الشوكة، كمفهوم مفتاحي في تقرير مسألة الإمامة عند أهل السنة عامة، وعند المتكلمين منهم خاصة، على الرغم من أن الغزالي يختلف عن الجويني اختلافاً واضحاً في كيفية توظيف الشوكة لتبرير صحة الخلافة العباسية القائمة وهي في أضعف حالاتها، في حين أن الجويني دعا صراحة إلى تصدي صاحب الشوكة غير القرشي، المتصف بالكفاية، لمهمات الإمامة، ما دام الخليفة العباسي فاقداً للقوة اللازمة لتأدية واجباته[3].

ويُفرد الغزالي الباب التاسع من **فضائح الباطنية** لإقامة البراهين على صحة إمامة الخليفة المستظهر بالله (-٥١٢هـ/١١١٨م)، مع أن هذا الخليفة لم يكن يملك من السلطان شيئاً مع سيطرة السلاجقة على بغداد حاضرة الخلافة، وعلى ما يحيط بها من بلدان. ورأى الغزالي أنه على كافة علماء الدهر الفتوى على البتّ والقطع بوجوب طاعة الخليفة المستظهر بالله، ونفوذ أقضيته بمنهج الحق، وصحة توليته للولاة وتقليده للقضاة، وبراءة ذمة المكلّفين عند صرف حقوق الله تعالى إليه[4]. وتعليل الغزالي أنه لا يمكن أن يكون فراغ في السلطة، أو تعطيل للإمامة، لأن هذا يقتضي عدم وجود خليفة مستجمع لشرائط

=عشرة من أصحاب الوجوه في الفقه الشافعي، انظر السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦، ١٩١-٣٨٩، وابن الملقن، **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، ١١٦-١١٧.

١. اختصر الغزالي كتاب **نهاية المطلب في دراية المذهب** للجويني، فكان **البسيط**. ثم اختصره إلى **الوسيط**، فإلى **الوجيز**، فإلى **الخلاصة**. وتداول الفقهاء الشافعية كتاب **الوجيز** شرحاً واختصاراً. وهو أحد الكتب الخمسة التي عليها مدار الفقه الشافعي. أما كتابه **المستصفى في أصول الفقه**، فهو من أركان هذا العلم كما يقول ابن خلدون إلى جانب **البرهان** للجويني، و**العُمَد** لعبد الجبار المعتزلي، وشرحه **المعتمد** لأبي الحسين البصري المعتزلي. انظر نشأت المصري في مقدمة تحقيق كتاب البلقيني، سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان (-٨٠٥هـ/١٤٠٣م)، **تدريب المبتدي وتهذيب المنتهي**، الرياض، دار القبلتين، ٢٠١٢م، ٢٧، و**مقدمة** ابن خلدون، ٢، ٢٢٥.

٢. بدأ الغزالي فقهياً ومتكلماً وأصولياً. وتعمق في الفلسفة ومقاصدها ليثبت تهافتها. ثم أوصله قلقه وبحثه عن الحقيقة إلى ارتياد مسالك المتصوفين. انظر كتابه: **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط٧، ١٩٦٧م.

٣. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٣٣٤.

٤. انظر الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (-٥٠٥هـ/١١١١م)، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية، ١٩٦٤م، ١٦٩.

الإمامة، متصف بصفاتهم، فتبقى الإمامة معطَّلة لا قائم بها، ويبقى المتصدّي لها متعدّياً عن شروط الإمامة غير مستحق لها ولا متصف بها. وهذا هجوم عظيم — حسب تعبيره – على الأحكام الشرعية، وتصريح بتعطيلها وإهمالها. ويتداعى ذلك إلى التصريح بفساد جميع الولايات، وبطلان قضاء القضاة[1]. وفي اشتراط القرشية للإمام، لا يكتفي الغزالي بالنص والإجماع، بل يستند إلى واقعات التاريخ أو الأمر الوجودي، وهو أنه لم يتصدّ للإمامة غير قرشي في عصر من الأعصار مع شغف الناس بالاستيلاء والاستعلاء، وبذلهم غاية الجهد والطاقة في الترقي إلى منصب العلا[2]، بمعنى ضمني وهو أن الأمر الشرعي لا يتناقض مع الأمر الوجودي.

والغزالي في تقريره لشرعية الخليفة، يبدو وكأنه أقرب إلى جعل العقد عملاً إجرائياً أساسياً لتصحيح الإمامة، سواء أكانت الشوكة قائمة فعلاً أم لا، أي ما يمكن اعتباره تفسيراً حرفياً لمضمون البيعة. لكن الغزالي من جهة مقابلة، يعتمد مفهوم الشوكة الذي هو نقطة ارتكاز الفكر السياسي والفقهي للجويني، أي ما يمكن اعتباره تفسيراً غائياً للعقد بوصف الشوكة أداة ضرورية لأداء مهمات الإمامة، لكن بمسلك مختلف. بل إنه يجمع عملياً بين شرطي العقد والشوكة كما سيأتي. فعندما يجادل الغزالي في صحة إمامة المستظهر بالله، فإنما يفعل ذلك، بالتقابل مع ما تعتقده الفرقة الباطنية في الإمامة. ينطلق من مقدمة أولى، وهي أنه لا بد من إمام، ومن مقدمة ثانية، وهي أن الإمامة لا تكون لشخصين. ولما بطل ما تدّعيه الباطنية من الإمامة، وجب أن تكون إمامة العباسيين هي الصحيحة[3]. وهذا استدلال بالأمر الوجودي من حيث الشكل بغض النظر عن غاية الإمامة ومقصدها، أو قدرة الإمام على أداء ما هو مطلوب منه. حتى لو سلّم الغزالي افتراضاً بأن صاحب الباطنية، وهو هنا الخليفة الفاطمي صالح للإمامة بصفاء العقيدة، وصحة الدين، وحصوله على سائر الشروط، فإن ما يرجح إمامة العباسي عليه بنظر الغزالي، إجماع أئمة العصر عليها، بل جماهير الخلق وأقاليم الأرض في أقصى المشرق وفي أقصى المغرب إلا شرذمة الباطنية. فالمعيار في صحة الإمامة العباسية بحسب الغزالي، هو تأييد الأكثرية الساحقة لها، حتى إن الباطنية "لو جُمع قضهم وقضيضهم وصغيرهم وكبيرهم، لم يبلغ عددهم عدد من

---

١. انظر الغزالي، **فضائح الباطنية**، ١٧٠.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٨١.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٧٢.

أهل بلدة واحدة من متبّعي الإمامة العباسية. فكيف إذا قيسوا بأهل ناحية أو بأهل إقليم أو بكافة من على وجه الأرض من منتحلي الإمام؟"[1]. فحتى "لو جُمع منهم الصغير والكبير، لم يبلغ عُشر العشير من ناصري هذه الدولة القاهرة، ومتّبعي هذه العصابة المحقة"[2]، وفق تعبير الغزالي. ويقول: "إذا كانت الإمامة تقوم بالشوكة، فالشوكة تقوى بالمظاهرة، والمناصرة، والكثرة في الأتباع والأشياع، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع، فهذا أقوى مسلك من مسالك الترجيح"[3].

وعليه، يشرح الغزالي آلية تكوّن الشوكة لدى الإمام، بالبيعة أولاً، ويُكتفى ببيعة واحد للإمام إذا كان هذا الواحد مطاعاً ذا شوكة، بحيث تميل معه الجماهير، ولم يخالفه إلا من لا يُكترث لمخالفته. وفي موافقة هذا الواحد، موافقة للجماهير على اختيار الإمام. فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة، فلا بد من اتفاقهم. وأن الغرض من هذه البيعة، قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع. وذلك يحصل بكل مستولٍ مطاع[4]. وعلى هذا، فإن بيعة عمر لأبي بكر، هي النموذج الذي يبني عليه الغزالي ومن قبله الجويني لتقرير الأهمية الفاصلة للشوكة في تصحيح الإمامة. ويقول الغزالي: "لو لم يبايعه غير عمر، وبقى كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً، لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة. فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة، وانصراف القلوب إلى المشايعة، ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة"[5].

والقصد من الشوكة، جمع الإرادات المتناقضة، والشهوات المتباينة المتنافرة، وهذا لا يكون "إلا إذا ظهرت شوكة الإمام، وعظمت نجدته، وترسخت في النفوس رهبته ومهابته. ومدار جميع ذلك على الشوكة. ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"[6]. لذلك، يرى الغزالي أن الإمامة تنعقد بالشوكة. والشوكة تقوم بالمبايعة. والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة

---

١. الغزالي، **فضائح الباطنية**، ١٧٣.

٢. المصدر نفسه، ١٧٣.

٣. المصدر نفسه، ١٧٣-١٧٤.

٤. انظر المصدر نفسه، ١٧٤-١٧٧.

٥. المصدر نفسه، ١٧٧.

٦. المصدر نفسه، ١٧٧.

والموالاة. وهذا لا يقدر عليه البشر. ويستدل الغزالي عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل، ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان[١]. وهنا يضيف الغزالي إلى الشوكة خاصة والإمامة عامة، بُعداً غيبياً.

وبما أن "مراد الأئمة بالنجدة، ظُهور الشوكة، وموفور العدة، والاستظهار بالجنود، وعقد الألوية والبنود، والاستمكان بتضافر الأشياع والأتباع من قمع البغاة، والطغاة، ومجاهدة الكفرة"[٢]، فإن الغزالي يقرأ الواقع بنحوٍ مغاير، حتى إنه يذهب مذهباً مختلفاً عن شيخه الجويني. فإذا كان الجويني قد نظر في موازين القوى، فمال إلى تصحيح ولاية المستولي صاحب الكفاية والشوكة، وهي كانت بيد السلاجقة، وبيد نظام الملك خاصة في زمانه، فإن الغزالي اعتبر من جهة معاكسة، أن شوكة الجند الترك، أي السلاجقة، هي بمثابة الشوكة للخليفة العباسي نفسه، لما يحملون في أنفسهم من محبة له، واعتقادهم وجوب طاعته[٣]. "فإن قيل: كيف تحصل نجدته بهم، وإنا نراهم يتهجّمون على مخالفة أوامره ونواهيه؟ فكيف تقوم الشوكة بهم؟ قلنا: هذا سُؤال في غاية الركاكة. فإن الطاعة المشروطة في حق الخلق لقيام شوكة الامام، لا تزيد على الطاعة المشروطة على الأرقاء والعبيد في حق ساداتهم، ولا على الطاعة المفروضة على المكلّفين لله ورسوله، وأحوال العبيد في طاعة سيدهم"[٤]. ويضرب الغزالي مثالاً على ذلك، وهو حال الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وما عاناه من اضطراب الأحوال، وتخلف أشياعه عنه في القتال، ومخالفتهم لاستصوابه في أكثر الأقوال والأفعال، حتى كان لا تنفك خطبة من خطبه عن شكايتهم في الإعراض عنه، والاستبداد برأيهم، حتى كان يقول: لا رأي لمن لا يطاع. فإذا كانت تقوم شوكته باتباع الأكثر من أتباعه له من انتصاب من انتصب لمخالفته، فكيف لا تقوم الشوكة في زماننا هذا؟[٥].

---

١. انظر الغزالي، **فضائح الباطنية**، ١٧٩.

٢. المصدر نفسه، ١٨٢.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٨٢.

٤. المصدر نفسه، ١٨٢-١٨٣.

٥. انظر المصدر نفسه، ١٨٣-١٨٤.

ويربط الغزالي بين الكفاية والشوكة عند الإمام، فإن كان المقصود، إقامة تناظم الأمور الدينية والدنيوية، فليُنظر كيف عالج المستظهر بالله بحسن رأيه ما وقع بعد وفاة المقتدي بالله (-٤٨٧هـ/١٠٩٤م) وإحداق العساكر بمدينة السلام أي بغداد، وازدحام أصناف الجند على حافتها طمعاً في النهب، "ولم يزل بدهائه، وذكائه، وحسن نظره ورأيه، مراعياً لنظام الأمر، متردداً بين اللطف والعنف، حتى انعقدت البيعة، وانتشرت الطاعة، وأذعنت الرقاب، واتسقت الأسباب، وانطفأت الفتن الثائرة. وظلّ ظلّ الخلافة بحسن تدبيره، وبرأي وزيره ممدوداً"[1]. فكفاية الخليفة، سبب من أسباب انتظام الدولة وتكوّن الشوكة حواليه. ويرى الغزالي كذلك أنه بمُكْنة الخليفة أن يكمل استحقاقه للخلافة بالاستعانة بأفضل أهل الزمان مقصود العلم، كما بأقوى أهل الزمان مقصود الشوكة، وبأدهى أهل الزمان وأكفاهم رأياً ونظراً مقصود الكفاية. فلا تزال دولته محفوفة بملك من الملوك قوي يمدّه بشوكته، وكافٍ من كفاة الزمان يتصدى لوزارته فيمدّه برأيه وهدايته، وعالم مقدّم في العُلوم يفيض ما يلوح من قضايا الشرع في كل واقعة[2].

ويخلص الغزالي إلى تعيّن خلافة المستظهر بالله من وجهين: الأول، عدم توافر قرشي مجتهد في العلم، ومستجمع للصفات، ومتصدّ للخلافة. والثاني، عدم القدرة على استبدال الإمام، والتصرف فيه بالخلع والانتقال بسبب افتقاده مجمل الصفات اللازمة فيه، ومنها الاجتهاد في العلم. وعلى هذا، يتعيّن على كافة علماء العصر، الفتوى بصحة هذه الإمامة، أي إمامة المستظهر بالله، وانعقادها بالشرع، بشرطين: الأول، أن لا يُمضي أي قضية قبل استشارة العلماء، والثاني، أن يسعى الإمام لتحصيل العلم[3].

ب- مفهوم الشوكة بعد الغزالي:

انتشر المذهب الكلامي الأشعري في المشرق ومنه إلى المغرب، وكان للمدارس التي أنشأها الوزير نظام الملك في بغداد وغيرها دور أساسي، بحيث توالى على التدريس في نظامية بغداد خاصة كبار الفقهاء

١. الغزالي، **فضائح الباطنية**، ١٨٦-١٨٧.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٩٢.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٩٣-١٩٤.

الشافعية الأشاعرة، ومنهم الغزالي[1]. ويُعتبر المهدي بن تومرت (-٥٢٤هـ/١١٢٩م)، الذي درس على يد أتباع الأشعري في بغداد، ومنهم الغزالي، من أبرز الذين نشروا المذهب الكلامي في بلاد المغرب حيث أفاد من معظم آراء الأشاعرة، وأنشأ منظومته الفكرية الخاصة[2]، فيما كان تأثير الأشعري محدوداً فيها قبل القرن الخامس الهجري، من خلال طلاب علم التقوا بالباقلاني، وأخذوا منه، وعادوا إلى بلادهم، وعبر طلاب آخرين أرسلهم هو لنشر المذهب[3]. إلا أن مسألة الإمامة عند ابن تومرت كانت أقرب إلى الاعتقاد الشيعي، حيث بدا له أن الخروج من حال غلبة الملوك والسلاطين، هو في تبنّي الفكرة المهدويّة وادّعائها لنفسه، وإضفاء العصمة على الإمام، أي على نفسه[4]، مع افتراض الطاعة المطلقة له من هذا الباب، أي إنه خرج على تغلّب المتغلّبين بأسلوبه الخاص، وبتكوين القوة المتحلّقة حول مفهوم ديني، هو ظهور المهديّ آخر الزمان. لكن ابن تومرت كان حالة شاذة من بين جماهير

---

١. انظر عبد الهادي محمد رضا محبوبة، **نظام الملك**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩م، ٣٦٦-٣٧٩.

٢. انظر عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م، ١٣٣.

٣. من مشاهير علماء المغرب الذين أخذوا عن الباقلاني، وكان لهم دور مهم في نشر الكلام الأشعري في بلادهم، أبو عمران موسى بن عيسى الفاسي (-٤٣٠هـ/١٠٣٨م). كما أرسل الباقلاني اثنين من أبرز تلاميذه إلى المغرب، وهما: أبو طاهر البغدادي الناسك (-٤٤٢هـ/١٠٥٠م)، والحسين بن حاتم، أبو عبد الله الأذري (-بين ٤٣١ و٤٤٠هـ/١٠٤٠ و١٠٤٨م). انظر: إبراهيم التهامي، **الأشعرية في المغرب، دخولها، رجالها، تطورها وموقف الناس منها**، المحمدية، الجزائر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، ٥-٧، ١٤-١٦.

٤. كان المهدي بن تومرت بحسب ابن خلدون يأخذ بمذاهب الأشعرية ناعياً على أهل المغرب عدولهم عنها إلى تقليد السلف في ترك تأويل ظواهر الشريعة. وحمل أتباعه اسم الموحدين تعريضاً لذلك النكير على أهل السلف. كما كان على رأي أهل البيت في الإمام المعصوم، فسُمّي بالإمام أولاً لما هي ألقاب الشيعة في خلفائهم، وأُردف بالمعصوم إشارة إلى مذهبه في عصمة الإمام، وتنزّه عند أتباعه عن لقب أمير المؤمنين، أخذاً بمذاهب المتقدمين من الشيعة، ولما فيها من مشاركة الأغمار والولدان من أعقاب أهل الخليفة يومئذ في المشرق والمغرب. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٩٩.

المالكية الأشعرية في بلاد المغرب كما الأندلس، الذين تأثروا بأعلام المتكلمين الأشاعرة في المشرق[١]. أما موقفهم من إمامة المتغلّب، فهو كما مذهب المالكية قبل انتشار الأشعرية[٢].

ورأى ابن تومرت وجوب اعتقاد الإمامة على الكافة، وأن الإمامة ركن من أركان الدين، وعمدة من عُمَد الشريعة. ولا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمنة إلى أن تقوم الساعة. وما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق في أرضه[٣]. وفي صفات الإمام، اعتبر بن تومرت أن الإمام لا يكون إلا معصوماً من الباطل، والضلال، والفساد، والجور، والبدع، والكذب. فالباطل لا يهدم الباطل، والضلال لا يهدم الضلال، والفساد لا يهدم الفساد[٤]. ويذهب ابن تومرت إلى أن مرحلة الخلفاء الراشدين هي امتداد للنبوة، فلما انقضت، انتشر الباطل وغلب. وانعكست الحقائق، واستمر الأمر بالاستيلاء والغلبة إلى زمان المؤيد المنصور القائم بالحق بعد ذهابه وانهدامه[٥]، وأن المهدي جاء في زمان الغربة وتمكين العكس[٦]. ويقرّر بن تومرت عقيدته في المهدي معتبراً أن من شك بالمهدي فقد كفر، وأنه معصوم فيما دعا إليه من الحق، وأنه لا يكابَر ولا يضاد، ولا يدافَع ولا يعانَد، ولا يخالَف ولا

---

١. انظر ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد التونسي المالكي (-٨٠٣هـ/١٤٠٠م)، **المختصر الكلامي**، تحقيق نزار حمادي، الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع، د.ت، ١٠٣٩-١٠٦٥.

٢. جاء في **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ** لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (-٣٨٦هـ/٩٩٦م)، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، بيروت، مؤسسة الرسالة وتونس، المكتبة العتيقة، ط٢، ١٩٨٣م، ١١٦: "والسمع والطاعة لأيمة المسلمين، وكل من ولي أمر المسلمين عن رضا أو غلبة، فاشتدت وطأته من بر أو فاجر، فلا يخرج عليه جارَ أو عدل، ويغزى معه العدو، ويحج البيت. ودفع الصدقات إليهم مُجزية إذا طلبوها. وتصلى خلفهم الجمعة والعيدان". ولم يُنقل عن الإمام مالك (-١٧٩هـ/٧٩٥م) موقف رافض وواضح من الخلفاء العباسيين المتغلّبين إلا ما تناهى إلى أبي جعفر المنصور عن طلاق المستكره، وما وشى به خصومه إلى أمير المدينة جعفر بن سليمان (-١٧٤هـ/٧٩١م) أنه لا يرى أيمان بيعة الخليفة بشيء استدلالاً بحديث عدم جواز طلاق المكرَه. انظر ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد الله النمري (-٤٣١هـ/١٠٣٩م)، **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، عناية عبد الفتاح أبو غدة، المطبوعات الإسلامية بحلب، ١٩٩٧م، ٨٧.

٣. انظر محمد بن تومرت (-٥٢٤هـ/١١٢٩م)، **أعز ما يطلب**، تحقيق عمار طالبي، الجزائر، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧م، ٢٢٩. وهنا نجد صدى كلام الغزالي في كتابه **فضائح الباطنية**، ١٧٠، في ضرورة وجود إمام في كل عصر.

٤. انظر المهدي بن تومرت، **أعز ما يطلب**، ٢٢٩-٢٣٠.

٥. انظر المصدر نفسه، ٢٣١-٢٣٣.

٦. انظر المصدر نفسه، ٢٣٤.

ينازَع، وأنه فرد في زمانه، صادق في قوله، يقطع الجبابرة والدجاجلة، وأنه يفتح الدنيا، شرقها وغربها، وأنه يملؤها بالعدل كما ملئت بالجور[1].

أما في المشرق فقد انقسم الأشاعرة إلى اتجاهين: الأول، شابته آراء فلسفية، ويمثّله فخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي، وعضد الدين الإيجي (-٧٥٦هـ/١٣٥٤م). والثاني، غلبت عليه النزعة الفقهية مثل النووي (-٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، وابن جماعة، والعز بن عبد السلام (-٦٦٠هـ/١٢٦١م). وفيما يتعلّق بمفهوم الشوكة ودورها، فيبدو الاتجاه الثاني أقرب إلى تناول هذه المسألة من باب إيراد الحكم الشرعي في مسألة الإمامة دونما تفصيل كثير، في حين أن الاتجاه الأول كان لا يزال منشغلاً بالجدل مع الفرق الأخرى في مسائل العقيدة والإمامة، ما عدا بعض التعليلات المهمة للآمدي ذات المنحى المقاصدي.

والآمدي هو ممن درس الإمامة في مصنفاته الكلامية على نحو مختلف نسبياً عما تناوله الرازي[2]، والإيجي[3]، إذ خاض فيما لم يخوضوا فيه من مقاصد الإمامة حيث يقول إن من شروط الإمام أن يكون مطاع الأمر، نافذ الحكم في محلّ ولايته، مقتدراً على زجر من خرج على طاعته. فإن قيل إن هذا يُخرج عثمان رضي الله عنه عن خلافته حالة ما كان محصوراً في داره، ردّ الآمدي بأن عثمان كان نافذ الحكم شرقاً وغرباً ولا سيما في الشام، غير أنه هاش عليه قوم من الرعاع وأوباش الناس، وقصد تسكين الفتنة والأخذ باللين[4].

---

١. انظر المهدي بن تومرت، **أعز ما يطلب**، ٢٣٧-٢٣٨.

٢. انظر فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي (-٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، **معالم أصول الدين** بشرح شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري، ابن التلمساني (-٦٥٨هـ/١٢٥٩م)، تحقيق نزار حمادي، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٠م، ٦٦٧.

٣. انظر عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (-٧٥٦هـ/١٣٥٤م)، **المواقف في علم الكلام**، بيروت، عالم الكتاب للطباعة والنشر، ١٩٩٩م، ٣٩٥-٤١٤.

٤. انظر الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (-٦٣١هـ/١٢٣٣م)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد محمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، ٢٠٠٤م، ٥، ١٩٢.

ولدى تناوله شرط القرشية في الإمام، قال إن الأمة تلقت ذلك بالقبول. وأجمعوا على اشتراطها، ولم يوجد له نكير، فصار إجماعاً مقطوعاً به. ولولا انعقاد الإجماع على ذلك، لكان هذا الشرط في محل الاجتهاد[1]. ويضيف أنه من حيث المعقول يحتمل أن يكون للقرشية زيادة تأثير في حصول مقاصد الإمامة بسبب غلبة انقياد الناس للقرشي لعلو نسبه من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما جرت به العوائد من زيادة الانقياد للعظماء. وبدون القرشية، لا تحصل تلك الزوائد من المقاصد[2]. ويضيف أنه كما أن للمسلمين نصب الإمام بالاختيار، فلهم خلعه بأن يتولوا عزله إذا وجد منه ما يجب عزله من اختلال أمور الدين، وأحوال المسلمين، وما لأجله يقام الإمام. وإن لم يقدروا على خلعه، وإقامة غيره لقوة شوكته وعظم بأسه، وكان ذاك مما يفضي إلى فساد العالم وهو هلاك النفوس، وكانت المفسدة في مقابلته وعزله أعظم من المفسدة في طاعته، فالأَوْلى التزام أدنى المحذورين، ودفع أعلاهما[3]. وذهب الآمدي أبعد من ذلك فقال: إن كان ما طرأ عليه أي الإمام، هو الكفر بعد الإسلام والردة بعد الإيمان، فحالهم في طاعته والانقياد إلى متابعته، لا تتقاصر عن حال المكره على الردة أو القتل بالنسبة إلى المكرَه. وعلى هذا، إذا لم يوجد في العالم مستجمع لجميع شروط الإمامة، بل من فقد في حقه شيء كالعلم أو العدالة أو نحوها، فالواجب أن ينظر في المفسدة اللازمة من إقامته وعدم إقامته، ويدفع أعلاهما بارتكاب أدناهما، إذ الضرورات تبيح المحظورات[4].

أما الاتجاه الفقهي لدى أشاعرة الاتجاه الثاني، فيظهر من خلال ما ينقله النووي عن البغوي (–٥١٦هـ/١١٢٢م) في مسألة السلطان المتغلّب، وبحيث يسير ابن جماعة على منوال النووي، مع إضافة يسيرة. لكن العز بن عبد السلام يعتمد مفهوم المصلحة في تقرير الأحكام السلطانية، وهو أعم من مفهوم الشوكة. وقد روي عن الإمام الشافعي (–٢٠٤هـ/٨٢٠م) أن كل من غلب على الخلافة بالسيف حتى يسمى خليفة ويجمع الناس عليه فهو خليفة. ويوضح صاحبه وراوي مذهبه حرملة بن

---

١. انظر الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ١٩٣.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٩٤.

٣. انظر الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧١م، ٣٨٥-٣٨٦.

٤. انظر المصدر نفسه، ٣٨٦.

يحي (-٢٤٣هـ/٨٥٧م) أن هذا الحكم هو إن كان المتغلب من قريش[١]. ويقول البغوي في **التهذيب**: من ظهر بشوكته وقوته، وقهر العباد بالسيف، وتسلط عليهم كان والياً عربياً أو أعجمياً، وإن كان عاصياً بالقهر، تجب طاعته في طاعة الله، ولا يجوز الخروج عليه بالسيف. وإذا ثبتت الإمامة لرجل فخرج عليه باغٍ فقهره وتغلب عليه، نُظر إن ثبتت ولايته بالبيعة أو الاستخلاف لا ينعزل بالقهر. وإن ثبتت بالقهر ينعزل، ويصير القاهر والياً، لأن ولايته ثبتت بالغلبة فزالت بزوالها[٢]. ومضى النووي وابن جماعة في الاتجاه نفسه[٣]، وأنه إذا ثبتت الإمامة بالقهر والغلبة، فجاء آخر فقهره، انعزل الأول، وصار القاهر الثاني إماماً[٤]. وزاد ابن جماعة أنه إذا استولى ملك بالقوة والقهر والشوكة على بلاد، فينبغي للخليفة أن يفوّض أمورها إليه استدعاء لطاعته، ودفعاً لمشاققته، وخوفاً من اختلاف الكلمة وشق عصا الأمة، فيصير بذلك التفويض صحيح الولاية نافذ الأحكام. فإن لم يكن أهلاً لذلك لفقد الصفات المعتبرة، جاز للخليفة إظهار تقليده له لما ذُكر من المصالح. وينبغي أن يعيّن له نائباً أهلاً لتقليد الولاية ينفذ الأمور لتكون صفات النائب جابرة لما فات من صفات المستولي قهراً، فتنتظم المصالح الدينية والدنيوية[٥]. يحاول ابن جماعة سدّ الثغرة الناتجة عن تغلب فاقد للشروط اللازمة، بتعيين نائب يتصف بهذه الصفات.

١. انظر البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (-٥٤٠هـ/١١٤٥م)، **مناقب الشافعي**، تحقيق السيد أحمد صقر، مصر، دار التراث، ١٩٧٠م، ١، ٤٤٨.

٢. انظر البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء (-٥١٦هـ/١١٢٢م)، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ٧، ٢٦٩-٢٧١.

٣. انظر النووي، **روضة الطالبين**، ٧، ٢٦٣-٢٦٧. وانظر ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الكناني الحموي (-٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٥م، ٥٢-٥٦.

٤. انظر النووي، **روضة الطالبين**، ٢٦٧-٢٦٨، وابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ٥٥. وانظر أيضاً: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (-٧٩٣هـ/١٣٩٠م)، **شرح المقاصد**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط٢، ١٩٩٨م، ٥، ٢٣٢-٢٣٤. ومما يلاحظ أن النووي في كتاب الإمامة وقتال البغاة، يكثر النقل عن الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية** ويوافقه عموماً. أما حين ينقل عن الجويني فيقتصر على كتابه **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، ولا يذكر كتابه الآخر **غياث الأمم**.

٥. انظر ابن جماعة، **تحرير الأحكام**، ٦١.

أما العز بن عبد السلام، فمع أنه يتابع الفقهاء الشافعية من قبله في أحكام الإمامة، إلا أنه يضيف إليها تعليلات مستقاة من اهتمامه بالمصالح الشرعية، وأولوياتها دون اعتبار الشوكة صراحة. وعلى هذا، يصحح ولاية الإمام الفاسق خشية تفويت المصالح العامة[1]. وكما ينفذ تصرف الأئمة البغاة، فأَوْلى أن ينفذ تصرف الولاة والأئمة مع غلبة الفجور عليهم، وأنه لا انفكاك للناس عنهم[2]. وإذا تعذرت العدالة في الأئمة، فيقدّم أقلهم فسوقاً عند الإمكان، لأنا لو قدّمنا غيره لفات من المصالح ما لنا عنه مندوحة. ويرى ابن عبد السلام أنه لا يجوز تفويت مصالح الإسلام إلا عند تعذر القيام بها. ويضيف أنه إذا تفاوتت رتب الفسوق بين المرشحين للمنصب، قدّمنا أخفهم فسوقاً، مثل إن كان فسق أحد الأئمة بقتل النفوس، وفسق الآخر بانتهاك حرمة الأبضاع، وفسق الآخر بالتعرض للأموال، قدّمنا من يتعرض للأموال على المتعرض للدماء والأبضاع[3]. وفي إمامة الخلفاء الأربعة على الترتيب، يستعمل ابن عبد السلام مفهوم الأصلحية وليس الأفضلية، فكل واحد منهم كان الأصلح لتولي الخلافة تباعاً. ثم لما رأى الحسين بن علي رضي الله عنهما نفسه أصلح من يزيد بن معاوية، أجاب أهل الكوفة إلى البيعة. بالمقابل، يعتبر أن حجة معاوية في توليته ابنه يزيد غير سائغة، باعتبار أن يزيد ليس الأصلح آنذاك. ولما رأى سليمان بن عبد الملك عمر بن عبد العزيز أصلح للخلافة فوّضها إليه، ووُفّق في توليته[4].

٢- الشوكة عند الماتريدية:

يُعتبر أبو منصور الماتريدي بنظر أهل الكلام، إمام أهل السنة في بلاد ما وراء النهر، حيث لم يكن مجرد شارح لطريقة أبي حنيفة (-١٥٠هـ/٧٦٧م) في العقائد، بل كان له منهجه الخاص به[5]. ويختلف الماتريدي مع أبي الحسن الأشعري في مسائل عقدية عدة، عدّها ابن كمال باشا (-٩٤٠هـ/١٥٣٣م)،

---

١. انظر العزّ بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز (-٦٦٠هـ/١٢٦١م)، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق، دار القلم، ٢٠٠٠م، ١، ١٤٥.

٢. انظر المصدر نفسه، ١١١.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

٤. انظر المصدر نفسه، ١٥٢-١٥٨.

٥. انظر علي عبد الفتاح المغربي، **إمام أهل السنة والجماعة، أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ٢٠٠٩م، ٢٢.

اثنتي عشرة مسألة[1]، وهي ثلاث عشرة مسألة عند ابن عذبة (كان حياً عام ١١٢٥هـ/١٧١٢م)، سبع مسائل من حيث اللفظ، وست مسائل من حيث المعنى[2]. أما شيخ زاده (-٩٤٤هـ/١٥٣٦م)، فأوصلها إلى أربعين مسألة[3]. وليس من بين مسائل الخلاف المذكورة لدى هؤلاء، الإمامة وشروطها، كما أن الماتريدي نفسه لم يدرج الإمامة ضمن مسائل علم الكلام، في **كتاب التوحيد**، وهو كتابه المرجعي في علم الكلام[4]. وقد يكون الماتريدي خاض في مسألة الإمامة لدى الرد على الشيعة، ولكن الماتريدية من بعده لم ينقلوا عنه ما يفيد ما يوازي اهتمام الأشعري بالإمامة وشروطها، لا سيما مسألة الإمام المتغلب. فضلاً عن ذلك، فإن ما يرد من روايات تحكي تهرب أبي حنيفة من بيعة الخليفة المنصور، وتأييده الخروج على الخلفاء العباسيين المعاصرين له، ودعمه لثورة زيد بن علي (-١٢٢هـ/٧٤٠م)، ومحمد ذي النفس الزكية، وإبراهيم (-١٤٥هـ/٧٦٢م) ابني عبد الله بن الحسن (-٩٧هـ/٧١٥م)[5]، قد يدل على رأي انفرد به أبو حنيفة في الخروج على الإمام المتغلّب، دون أصحابه أو تلامذته. ولعل هذا ما جعل تراث الحنفية الماتريدية مقتصداً في هذا المنحى، في الأقل لدى المتقدمين

---

١. انظر ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان (-٩٤٠هـ/١٥٣٣م)، **مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، تحقيق سعيد فودة، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٠٩م، ٢٠.

٢. انظر ابن عذبة، الحسن بن الحسن، (كان حياً عام ١١٢٥هـ/١٧١٢م)، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، ١٣٢٢هـ.

٣. انظر شيخ زاده، عبد الرحيم بن علي بن المؤيد (-٩٤٤هـ/١٥٣٦م)، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد**، القاهرة، المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ.

٤. للماتريدي مصنفات عدة في علم الكلام معظمها في الرد على الفرق الأخرى، مثل **الرد على القرامطة**، و**كتاب بيان وهم المعتزلة**، و**كتاب رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي**، و**رد الإمامة لبعض الروافض**، ولم يُطبع منها سوى كتابي **التوحيد**، و**المقالات**. ومن المحتمل أن يكون الماتريدي قد تناول مسألة الإمامة في ردوده على الفرق الأخرى. انظر علي عبد الفتاح المغربي، **إمام أهل السنة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية**، ٢٣.

٥. انظر الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (-٤٦٣هـ/١٠٧٠م) **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وورايديها**، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م، ١٥، ٥٢٨-٥٣٠، وابن عبد البر القرطبي، **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، ٣٢٣-٣٢٤. وقال محمد أبو زهرة (-١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، إنه لم يجد الرأي السياسي لأبي حنيفة محرَّراً ومضبوطاً، بل استقاه منثوراً من بطون الكتب، انظر كتابه: **أبو حنيفة**، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٤٧م، ١٨٠-١٨٦.

منهم، فيما ظهر تأثر الماتريديين الأحناف المتأخرين بأعلام الأشاعرة، كالباقلاني والجويني والغزالي، في مسألة الإمام المتغلّب.

وينقل أبو اليسر البزدوي وكان رئيس الحنفية فيما وراء النهر[1]، ما اتفق عليه أهل السنة والجماعة ومنهم الماتريدية، وما انفرد به الأشعري في مسائل العقيدة وصولاً إلى الإمامة، بعد اطلاعه على كثير من كتبه[2]. ففي مسألة استخلاف المفضول وترك الفاضل في النسب أو في التقوى أو في الكل، وهو صالح للإمامة في الجملة، يقول البزدوي: إن كان صالحاً للقضاء وفصل الخصومات، يصح ذلك عند الماتريدية حتى ينفذ قضاؤه، فيما قال عامة الأشعرية إنه لا يصح ذلك[3]، وهي أشهر مسألة خلافية بين الماتريدي والأشعري. وقال عامة أهل السنة والجماعة فيما ينقله البزدوي: إنه إذا اختار العلماء أولي الرأي والتدبير رجلاً للخلافة يصير خليفة، فيما حُكي عن الأشعري أنه قال إذا عقد واحد من العلماء من أهل الرأي والتدبير، وهو مشهور، لواحد هو أفضل الناس عقد الخلافة، يصير خليفة كما عقد أبو بكر لعمر[4]. وإن الإمام إذا جار أو فسق، لا ينعزل عند أصحاب أبي حنيفة بأجمعهم، وهو المذهب المرضيّ عندهم. أما أصحاب الشافعي فمختلفون فيه، فبعضهم يقولون ينعزل، وبعضهم قالوا لا ينعزل. وهو المختار لديهم بخلاف مسألة القاضي، لأن القاضي يمكن عزله وإقامة غيره مكانه، أما الإمام فلا. فلو قيل بالانعزال، فإنه يؤدي إلى الفساد. ووجه قول عامة أهل السنة والجماعة في هذه المسألة كما ينقل البزدوي هو إجماع الأمة، فإنهم رأوا الفسّاق أئمة. وإن أكثر الصحابة كانوا يرون بني أمية، وهم بنو مروان أئمة، حتى كانوا يصلون الجمعة والجماعة خلفهم، ويرون قضاياهم نافذة، وكذا الصحابة والتابعون. وكذا من بعدهم، كانوا يرون خلافة بني العباس، وأكثرهم كانوا فسّاقاً. ولأن القول بانعزال الأئمة بالفسق، هو إيقاع الفساد في العالم، وإثبات المنازعات وقتل الأنفس. فإنه إذا انعزل الإمام

---

١. انظر اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي بن عبد الحليم الهندي (-١٣٠٤هـ/١٨٨٥م)، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تصحيح وتعليق محمد بدر الدين أبي فراس النعاني، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٢٤هـ، ١٨٨.

٢. انظر البزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم (-٤٩٣هـ/١٠٩٩م)، **أصول الدين**، تحقيق هانز بيتر لنس، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢م، ١٣-١٤.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٩٣.

٤. انظر المصدر نفسه، ١٩٤.

الفاسق، يجب على الناس تقليد غيره مكانه، وفيه إفساد كثير آخر[١]. أما الموقف من الإمام إذا فسق، فالدعاء له بالتوبة عند الحنفية الماتريدية، ولا يجوز الخروج عليه. واللافت هنا أن البزدوي يقول إن هذا مرويّ عن أبي حنيفة لأنه في الخروج عليه إثارة الفتن والفساد في العالم[٢]، وما نقله البزدوي مختلف عن الروايات التي تحكي عكس ذلك عن أبي حنيفة.

أما في مسألة الإمام المتغلب، فيقول البزدوي إن عامة أهل السنة والجماعة متفقون على أنه لو غلب واحد الناس، وقعد إماماً بالغلبة، وله شوكة وقوة، يصير إماماً، وتنفذ أحكامه وقضاياه. وذلك أن عامة بني مروان لم يعقد أهل الرأي والتدبير والفقه لهم عقد الإمامة، وإنما جعلوا أنفسهم أئمة بالقهر. وإجماع العلماء أنهم صاروا أئمة. ولأنهم لو لم يُعَدّوا أئمة، أدى إلى الفساد والفتن[٣]. وفي الفتنة بين الصحابة وآثارها، ينقل البزدوي أن بعض أهل السنة والجماعة قالوا بعد وفاة علي: لم يصر معاوية إماماً. ووجه قولهم أنه لم يكن أفضل الصحابة بعد علي، بل كان ثمة يومئذ من هو أفضل منه بكثير في النسب والعلم والتقوى والشجاعة، ولأن أحداً من جملة الصحابة لم يره إماماً، ولا عقد عقد الإمامة. أما وجه قول عامة أهل السنة والجماعة أنه صار غالباً على الناس بعد وفاة علي، ولم يكن يومئذ إمام حق، فصار إماماً بحكم التغلب. فلهذا، انقاد له عامة الصحابة من بني هاشم وقريش. وأما يزيد بن معاوية، فإنه كان ظالماً، ولكن هل كان كافراً؟ يقول البزدوي إن الناس تكلموا فيه، فبعضهم كفّره لما حكي عنه من أسباب الكفر. وبعضهم لم يكفره، وقالوا لم يصح منه تلك الأسباب، ولا حاجة بأحد إلى معرفة حاله، فإن الله تعالى أغنانا عن ذلك[٤].

وينقل أبو المعين النسفي (-٥٠٨هـ/١١١٤م)، عن أبي منصور الماتريدي تعليلاً لمعنى اشتراط القرشية في الإمام مما رآه النسفي انفراداً عن جميع المتكلمين الذين اكتفوا بذكر ما أورده الشرع بشأن قريش وأهليتها للخلافة. ويستفاد من هذا النص المنقول عن الماتريدي، أن حصر الإمامة بقبيلة قريش لا علاقة له بما تمثله من منعة وشوكة بين قبائل العرب، ولا أن شرفها الرفيع بين القبائل يتيح لها جمع الناس

---

١. انظر البزدوي، **أصول الدين**، ١٩٦.

٢. انظر المصدر نفسه، ١٩٨.

٣. انظر المصدر نفسه.

٤. انظر المصدر نفسه، ٢٠٤.

حولها وتكوين شوكة الحكم، بل إن اختصاص قريش بالحكم متعلق بما يتميز به أفرادها، وما خُصّت به من المكان والمكانة مما لا يتوافران لأحد غيرها. ويشير النسفي إلى أن ما ذكره الماتريدي من خصائص للإمام، هي أمور مرغوب فيها وليست شروطاً، إذ لم يثبت عنه أنه اعتبرها شرطاً لانعقاد الإمامة وصيرورته أهلاً لها، ولم يرد ما يفيد بذلك عن الحنفية. وإذا كان الاجتهاد ليس شرطاً لصحة انعقاد الإمامة قياساً على القاضي الذي يمكنه القضاء بعلم غيره، فإن كون الإمام سائساً، قوياً، قادراً على تنفيذ الأحكام، وإنصاف المظلوم من الظالم، وسدّ الثغور، وحماية البيضة، وحفظ حدود دار الإسلام، وجرّ العساكر، ينبغي أن يكون شرطاً إذ لو لم يكن كذلك، لم يحصل ما نُصب الإمام لأجله[1].

ويظهر مفهوم الشوكة لدى أبي البركات النسفي الفقيه الأصولي صاحب التصانيف[2]، لدى تناوله مسألة البغاة على علي رضي الله عنه، مما يبرز فيه أثر الباقلاني، فقال إن الباغي إذا انقاد لإمام أهل العدل، لا يؤاخذ بما سبق منه من إتلاف أهل العدل، وسفك دمائهم، وجرح أبدانهم. فلم يجب عليهم قتلهم، ولا دفعهم إلى الطالب لهم للاقتصاص منهم. وحتى من يرى أن الباغي مؤاخذ بذلك، فإنما يجب على الإمام استيفاء ذلك منه عند انكسار شوكتهم، ووقوع الأمن له عن إثارة الفتنة، ولم يكن بشيء من هذه المعاني حاصلاً، أي في تلك المرحلة أثناء الصراع العسكري. بل كانت شوكتهم باقية أي شوكة قتلة عثمان، والقوة بادية والمنعة قائمة، وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة. وعند تحقق هذه الأسباب، يقتضي التدبير الصائب الإغماض عما فعلوا، والإعراض عنهم، أي كما فعل علي رضي الله عنه[3]. وهذا التعليل الفقهي مطابق لما أورده الباقلاني في **تمهيد الأوائل**

---

١. انظر النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد (-٥٠٨هـ/١١١٤م)، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ١١١١-١١١٢.

٢. انظر اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ١٠١-١٠٢.

٣. انظر النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (-٧١٠هـ/١٣٠٤م)، **شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة** المسمى **الاعتماد في الاعتقاد**، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ٥٠٣-٥٠٤.

وتلخيص الدلائل[1]، علماً أن مصطلح الشوكة لم يرد لفظاً فيه بل وردت معانيه، وسيظهر المصطلح أكثر في كتب إمام الحرمين الجويني من بعد.

أما الكمال بن الهمام، وهو من كبار الفقهاء الحنفية في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، فيتناول إمامة المتغلب، ويقول إن الحال عند التغلب كما إذا لم يوجد قرشي عدل أو وجد القرشي العدل ولم يُقدر على توليته لغلبة الجَوَرة على الأمر، يُحكم في كلٍّ من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي، ومن ليس بعدل للضرورة؛ وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات، ونكاح من لا ولي لها، وجهاد الكفار، وغير ذلك[2]. كما أنه لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة؛ بأن تغلب عليها جاهل بالأحكام أو فاسق، وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته كمن يبني قصراً ويهدم قصراً. وإذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغي، أي أقضية قضاتهم في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة إلى تنفيذها، فكيف لا نقضي بصحة الإمامة مع فقد الشروط عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها، أي الإمامة، فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم، وتكون أقضيتهم فاسدة[3]. أما إذا تغلب آخر فاقد للشروط على ذلك المتغلب أولاً، وقعد مكانه قهراً، انعزل الأول، وصار الثاني إماماً. ويجب طاعة الإمام عادلاً كان أو فاجراً، إذا لم يخالف الشرع فيما يأمر به أو يمنع منه[4].

٣- الشوكة عند الحنابلة:

إن الإمامة عند الإمام أحمد بن حنبل لا تنعقد إلا بجماعة أهل العقد والحل. لكن ورد عنه في مسألة الإمام المتغلب، أن من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسُمّي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه عليه إماماً، عادلاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين. ويقول أبو يعلى الفراء، أحد

---

١. انظر الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ٥٥٤-٥٥٦.

٢. انظر ابن الهمام، كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد السيواسي الإسكندري (-٨٦١هـ/١٤٥٦م)، **المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام**، وعليه حاشية زين الدين قاسم الحنفي، بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٧هـ، ٢٧٨-٢٧٩.

٣. انظر المصدر نفسه، ٢٨٣.

٤. انظر المصدر نفسه، ٢٨٣.

أعلام الحنابلة ببغداد في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي[1]: إن معنى قول أحمد: غلبهم بسيفه، أنها الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر، فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة، ولم يرد به أنه يصير خليفة بنفس الغلبة[2]. أما في كتابه **الأحكام السلطانية**، فيورد روايات أخرى عن أحمد تفيد ذم الحكام. ويجمع الفراء بينها بالقول إن رواية عبدوس وغيره، يمكن أن تُحمل على أنه إذا كان هناك عارض يمنع من نصبة العدل العالم الفاضل؛ وهو أن تكون النفوس قد سكنت إليهم، وكلمتهم عليهم أجمع، وفي العدول عنهم يكثر الهرج، فعندئذ يكون التسليم للمتغلب[3]. وفي حصر الإمامة بالقرشيين، يقول الفراء إنه لا يجوز خلو قريش ممن يصلح للإمامة، وإذا خلوا، جاز نصب إمام من غيرهم؛ يستوفي الحقوق، ويقيم الحدود. والدلالة عليه أنه قد ورد الشرع بالإمامة في قريش. فلو خلت قريش ممن يصلح للإمامة، كان فيه تكليف نصبه إماماً مع عدم القدرة، ولا يجوز هذا[4]. فإن حُجر على الإمام، وقهره من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من دونه، لا يمنع ذلك إمامته ولا قدح في ولايته. فإن كانت أحكام المستبد وفق أحكام الدين، جاز إقراره، وإلا لزم الإمام المغلوب الاستنصار بمن يقبض يده، ويزيل تغلبه. فإن صار مأسوراً في يد عدو قهره، لا يقدر على الخلاص منه، منع ذلك من عقد الإمامة لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، سواء أكان العدو مسلماً باغياً أو كافراً. وفي بقائه إماماً أم لا، روايتان عن الإمام أحمد[5].

---

١. انظر أبا الحسين محمد بن أبي يعلى محمد (-٥٢٦هـ/١١٣١م)، **طبقات الحنابلة**، تصحيح محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، د.ت، ١٩٣-٢٣٠.

٢. انظر أبا يعلى الفراء، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع زيدان حداد، بيروت، دار المشرق، ٢٣٨-٢٣٩.

٣. انظر الفراء، **الأحكام السلطانية**، تصحيح محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ٢٠.

٤. انظر الفراء، **المعتمد في أصول الدين**، ٢٤١-٢٤٢.

٥. انظر أبا يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ٢٢-٢٣. وتوجد العبارات نفسها لدى أبي الحسن الماوردي، في كتابه **الأحكام السلطانية**، مع إضافة آراء الإمام أحمد، انظر الكتاب السابق ذكره، ٢٧-٢٨. وفي كتابه **المعتمد** (ص٤٢٩) ترد العبارات بمعنى قريب وهي: فإن منع الإمام من النظر في أمور المسلمين كلها أو بعضها، لا يوجب خلعه، وإلا لم تثبت ولاية أحد من لدن النبي صلى الله عليه وسلم وحتى الوقت الحاضر، لعلم أنه لا إمام من السلف إلا وقد تعذر عليه إقامة أحكام، وتنفيذ ولاة في أطراف البلاد لظهور فتن وحروب. وقيل يجب إيقاف كل ما يتعلق لحين خلاصه أو موته أو استبداله بغيره. وقيل يجب أن يستخلف المسلمون من ينوب عنه ويكون خليفة له.

ومضى موقف الحنابلة من إمامة المتغلب في المنحى نفسه، فقالوا: لو خرج رجل على الإمام، فقهره، وغلب الناس بسيفه، حتى أقروا له، وأذعنوا بطاعته، وتابعوه صار إماماً، يحرم قتاله والخروج عليه. فعبد الملك بن مروان خرج على ابن الزبير، فقتله، واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعاً وكرهاً، فصار إماماً يحرم الخروج عليه. وذلك لما في الخروج عليه من شق عصا المسلمين، وإراقة دمائهم، وذهاب أموالهم. فمن خرج على من ثبتت إمامته بأحد هذه الوجوه باغياً، وجب قتاله[1]. أما إن كان البغاة أقوى شوكة، وخاف الإمام على الفئة العادلة الضعف عنه، أخّر قتالهم إلى أن تمكنه القوة عليهم، لأنه لا يأمن الاصطلام والاستئصال حتى تقوى شوكة أهل العدل، ثم يقاتلهم. وإن سألوه أن ينظرهم أبداً، ويدعهم وما هم عليه، ويكفوا عن المسلمين، نظر. فإن لم يعلم قوته عليهم، وخاف قهرهم له إن قاتلهم، تركهم. وإن قوي عليهم، لم يجز إقرارهم على ذلك، لأنه لا يجوز أن يترك بعض المسلمين طاعة الإمام، ولا تؤمن شوكتهم بحيث يفضي إلى قهر الإمام[2].

أما ابن تيمية وإن كان يستند إلى إرث حنبلي سابق في الأحكام السلطانية، وفي مسألة الإمام المتغلب خاصة، إلا أن تأثره باجتهادات إمام الحرمين الجويني في كتابه **غياث الأمم**، يبدو واضحاً في سياق ردوده المفصّلة على ابن المطهر الحلّي (-٧٢٦هـ/١٣٢٥م) في كتابه **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، لا سيما في اشتراطه القدرة والشوكة كيما تصح إمامة الإمام. وهو ما يتطابق مع ما أورده الجويني في مواضع عدة، مع بعض الإضافات. فعندما ينتقد الحلّي طريقة بيعة أبي بكر أي مبايعة عمر ورضا أربعة، يرد ابن تيمية قائلاً إن هذا ليس بقول أئمة أهل السنة، وإن كان بعض أهل الكلام يقول إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة، وقال بعضهم ببيعة اثنين، وقال بعضهم تنعقد ببيعة واحد. بل الإمامة

١. انظر ابن قدامة، موفق الدين أبو أحمد عبد الله بن أحمد (-٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، **المغني**، ويليه **الشرح الكبير**، لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن قدامة المقدسي (-٦٨٢هـ/١٢٨٣م)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٠، ٥٣. و**المغني** يشرح **مختصر** أبي القاسم عمر بن الحسين الخرقي (٣٣٤هـ/٩٤٥م)، الذي لا يحوي هذا التفصيل في وجوه انعقاد الإمامة، وكيفية تعامله مع البغاة أصحاب الشوكة، انظر له: **المختصر**، طنطا، مصر، دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، ١٩٩٣م، ١٣١-١٣٢، كما أن شرحه **المقنع** لأبي علي الحسن بن أحمد بن البنا، (-٤٧١هـ/١٠٧٨م)، لا يتضمن كذلك توسعاً في مسألة الإمامة وشوكة الإمام أو البغاة. انظر له: **المقنع**، تحقيق عبد العزيز البعيمي، الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٣م، ٣، ١١٠٥-١١٠٧.

٢. انظر ابن قدامة، **المغني**، ٥٥.

عندهم أي عند أئمة السنة الذين هم أهل الحديث والحنابلة بنظره، ثبتت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة. فإن المقصود منها إنما يحصل بالقدرة والسلطان. فإذا بويع ببيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً. ولهذا قال أئمة السلف: من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، هو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله. فالإمامة ملك وسلطان. والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك. وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه. ولهذا إذا بويع عليها، وصار معه شوكة، صار إماماً[1]. ويضيف ابن تيمية فإذا أمّره أهل القدرة منهم، صار أميراً. فكون الرجل أميراً، وقاضياً، ووالياً، وغير ذلك من الأمور التي مبناها على القدرة والسلطان، متى حصل ما يحصل به من القدر والسلطان، حصلت وإلا فلا؛ لأن المقصود بها عمل أعمال لا تحصل إلا بقدرة، فمتى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة، وإلا فلا. والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له وإما بقهره لهم. فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم أو قهره، فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله[2].

ويورد ابن تيمية عبارات تتطابق بالمعنى تماماً مع عبارات الجويني حين يقول: إن أبا بكر صار إماماً، فذلك ببيعة أهل القدرة له. وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه. ولو قُدّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إماماً سواء كان ذلك جائزاً أو غير جائز. فالحل والحرمة متعلق بالأفعال. وأما نفس الولاية والسلطان، فهو عبارة عن القدرة الحاصلة. ثم قد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين. ولو قُدّر أن عمر وطائفته معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك. وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة. ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة، لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية[3].

---

١. انظر ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ١، ٥٢٦-٥٢٧.

٢. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٢٨-٥٢٩.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٣٠. وانظر الجويني، **غياث الأمم**، ٧٠-٧١.

فمن قال إنه يصير إماماً بموافقة واحد أو اثنين أو أربعة، وليسوا بذوي القدرة والشوكة، فقد غلط. كما أن من ظن أن تخلف الواحد أو الاثنين والعشرة يضر، فقد غلط. وأبو بكر بايعه المهاجرون والانصار الذين هم بطانة رسول الله، والذين بهم صار للإسلام قوة وعزة، وبهم قهر المشركون، وبهم فتحت جزيرة العرب. فجمهور الذين بايعوا رسول الله، هم الذين بايعوا أبا بكر. وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة، فلا بد لكل بيعة من سابق. وإن نفس الاستحقاق لها ثابت بالأدلة الشرعية الدالة على أنه أحقهم بها. ومع قيام الأدلة الشرعية، لا يضر من خالفها. ونفس حصولها ووجودها ثابت بحصول القدرة والسلطان بمطاوعة ذوي الشوكة[١].

ويوجز ابن تيمية فيقول: إن خلافة النبوة، انعقدت لأبي بكر بالكتاب والحديد. وأما عمر، فإن أبا بكر عهد إليه، وبايعه المسلمون بعد موت أبي بكر، فصار إماماً لما حصلت له القدرة والسلطان بمبايعتهم له[٢]. ثم عثمان بنص عمر على ستة، هو أحدهم. وقد اختاره بعضهم. ولم يصر إماماً باختيار بعضهم له، بل بمبايعة الناس له. وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان، ولم يتخلف عن بيعته أحد. فلما بايعه ذوو الشوكة والقدرة، صار إماماً. وإلا فلو قُدّر أن عبد الرحمن بن عوف بايعه، ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة، لم يصر إماماً[٣]. وفيما يتعلق باختيار علي رضي الله عنه إماماً غداة قتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، يقول ابن تيمية عن ظروف تلك البيعة: كان لأهل الفتنة بالمدينة شوكة لما قتلوا عثمان، وماج الناس لقتله موجاً عظيماً. وكثير من الصحابة لم يبايعوا علياً. وكان الناس معه ثلاثة أصناف: صنف قاتلوا معه، وصنف قاتلوه، وصنف لم يقاتلوه ولم يقاتلوا معه[٤].

وينفي ابن تيمية أن يكون أهل السنة اختلفوا بعد مقتل علي رضي الله عنه، فقال بعضهم إن الإمام هو الحسن، وقال بعضهم هو معاوية. بل هم يعلمون أن الحسن بايعه أهل العراق مكان أبيه، وأهل الشام كانوا مع معاوية قبل ذلك. وأهل السنة لا يقولون إن الواحد من هؤلاء، كان هو الذي يجب أن يولى دون من سواه، ولا يقولون إنه تجب طاعته في كل ما أمر به. بل أهل السنة يخبرون بالواقع،

---

١. انظر ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ١، ٥٣١.

٢. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٣٢.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٣٢.

٤. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٣٥.

ويأمرون بما أمر الله ورسوله، فيقولون هؤلاء هم الذين تولوا، وكان لهم سلطان وقدرة يقدرون بها على مقاصد الولاية. ويقولون إن الواحد من هؤلاء ونوابهم وغيرهم، لا يجوز أن يطاع في معصية الله. بل يشارك فيما يفعله من طاعة الله. والناس لا يمكنهم البقاء أياماً قليلة بلا ولاة أمور. بل كانت تفسد أمورهم، فكيف تصلح إذا لم يكن لهم إمام[١]. ويتابع ابن تيمية رده على الحلّي، فيقول إنه ثمة من تولى الحكم بالغرب أي ببلاد المغرب والأندلس، وهم طائفة من بني أمية وطائفة من بني علي، معتبراً أنه لو تولى من هو دون هؤلاء من الملوك الظلمة، لكان ذلك خيراً من عدمهم[٢]. أما آباء الحلّي من المنسوبين إلى بني هاشم، فلم يكن لهم قدرة ولا سلطان الإمامة. بل كان لأهل العلم والدين منهم إمامة أمثالهم من جنس الحديث والفتيا، وما إلى ذلك. لم يكن لهم سلطان الشوكة، فكانوا عاجزين عن الإمامة سواء كانوا أولى بالأمر أم لا. وبكل حال، ما مُكّنوا، ولا وُلّوا، ولا كان يحصل لهم المطلوب من الولاية لو وُلّوا لعدم حيازة القدرة. وحين ذلك لو أطاعهم المؤمن لم يحصل له بطاعتهم المصالح أي مقاصد الإمامة التي تحصل بطاعة الأئمة[٣].

ويقرر ابن تيمية الواقع الذي لا ينازع فيه أهل السنة في أنه كان بعض أهل الشوكة بعد الخلفاء الأربعة، يولون شخصاً وغيره أولى بالولاية منه. وكمثال على العجز عن تولية من هو أولى بالخلافة ما حدث مع عمر بن عبد العزيز، فقد كان يريد أن يولى القاسم بن محمد (-١٠٧هـ/٧٢٦م) بعده، لكنه لم يطق ذلك لأن أهل الشوكة، أي بني أمية، لم يكونوا موافقين على ذلك، ولأنه قد عقد العهد ليزيد بن عبد الملك من بعده، فكان يزيد ولي العهد. وحينئذ فأهل الشوكة الذين قدّموا المرجوح على الراجح أو الذي يتولى بقوته وأتباعه ظلماً وبغياً، يكون إثم هذه الولاية على من ترك الواجب مع قدرته على فعله أو أعان على الظلم. وأما من لم يظلم، ولا أعان ظالماً، وإنما أعان على البر والتقوى، فليس عليه في هذا شيء[٤].

---

١. انظر ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ١، ٥٤٦-٥٤٧.

٢. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٤٧-٥٤٨.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٤٩.

٤. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٥٠.

ثم يتوصل ابن تيمية إلى قاعدة جريئة، ولو أنها قائمة على افتراض، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر أمته ما سيكون وما يقع بعده من التفرق. فإذا نص لأمته على إمامة شخص يعلم أنهم لا يولونه، بل يعدلون عنه، ويولون غيره يحصل لهم بولايته مقاصد الولاية، وأنه إذا أفضت النوبة إلى المنصوص، حصل من سفك الدماء ما لم يحصل قبل ذلك، ولم يحصل من مقاصد الولاية ما حصل بغير المنصوص، كان الواجب العدول عن المنصوص[١]. فابن تيمية في سياق نقضه لمبدأ النص على الإمام الذي تعتقد به الشيعة، ذهب في نقضه هذا المبدأ إلى حد وجوب ترك النص لو وُجد إلى غير المنصوص عليه، حفظاً لمقاصد الولاية. ومثال ذلك من ولّى الأمر أي الخليفة أو السلطان، "إذا كان عنده شخصان، ويعلم أنه إن ولى أحدهما أُطيع، وفتح البلاد، وأقام الجهاد، وقهر الأعداء، وأنه إذا ولى الآخر، لم يطع، ولم يفتح شيئاً من البلاد، بل يقع في الرعية الفتنة والفساد، كان من المعلوم لكل عاقل، أن ينبغي أن يولي من يعلم أنه إذا ولاه حصل به الخير والمنفعة، لا من إذا ولاه، لم يُطَع، وحصل بينه وبين الرعية الحرب والفتنة"[٢]. وسياق كلام ابن تيمية، رفض مبدأ النص على إمامة علي، وقد بانت المصالح والمنافع التي حققتها خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، فيما لم يتمكن علي من الإمساك بقرار السلطة، وقد حورب، وتمرد عليه أنصاره[٣].

أما ابن المِبْرد، يوسف بن عبد الهادي المقدسي (-٩٠٩هـ/١٥٠٣م)، وهو أحد أبرز العلماء الحنابلة في عصره[٤]، فيدرس المفارقة الفقهية السياسية، حين كان المماليك في مصر يتحكمون بالخليفة العباسي ليكون مناط شرعيتهم، وهم ليسوا عرباً ولا قرشيين. فكانت البيعة تتم للسلطان المفروض أنه نائب الخليفة، بدل أن تكون البيعة للخليفة وهو يولي السلطان. وما كان يحدث، أن السلطان كان يولي الخليفة لا العكس، وهذا لا يصح، لأنه يلزم من ذلك الدَّوْر، ويصير كل واحد منهما نائب الآخر، وفرعاً عنه، وهذا من أفسد ما يكون. فالعمل الصحيح أن تقع المبايعة للخليفة الذي هو الإمام الأعظم

---

١. انظر ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ١، ٥٥٣.

٢. المصدر نفسه، ١، ٥٥٤.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٥٥٤.

٤. انظر الغزي العامري، محمد كمال الدين بن محمد (-١٢٠٧هـ/١٧٩٢م)، **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق وجمع محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٢م، ٦٨-٧٢.

من أهل الحل والعقد مع الاجتهاد في جمعه شروط الإمام في نفسه كلها. فإذا صار خليفة، فبعد ذلك يولي هو السلطان الذي يقوم بسياسة الناس، والذبّ عنهم، وردّ الأعداء عنهم، وأخذ الناس بجميع أحكام السياسة. وعليه أن يجتهد في أصلح من يجده لذلك. ومن ولاه تولى، ومن عزله ينعزل. وعليه أن يسمع ويطيع. ثم إن جعل الخليفة لسلطانٍ الأمورَ عامة، قام مقامه فيها. وإن لم يجعلها له عامة، فليس له أن يتعدى ما جعله إليه[١]. ويُشترط في الخليفة العدالة، فلا يصح أن يكون فاسقاً. وأما نائبه الذي هو السلطان، فلا يُعتبر فيه ذلك[٢].

المبحث الثاني: العصبية والشوكة عند ابن خلدون

لابن خلدون مفهومه المركزي في بناء علم العمران كما في تكوّن الخلافة والسلطنة، وهو العصبية، ما دفعه إلى إدخال هذا المفهوم في صلب الأحكام السلطانية التي أوردها في **مقدمته** بما يخدم تبريره لهذا المفهوم وترويجه من جهة، وما يتصل بمقتضى علم العمران وطبيعته بحسب تعبيره، من جهة أخرى. ولم يذكر ابن خلدون الشوكة – وهو مفهوم فقهي يعود إلى الجويني استعماله مبكراً على نحوٍ منهجي – إلا عندما أفرد الكلام بالخلافة وشروطها وما يتصل بها، فأضحى مفهوما الشوكة والعصبية متعاطفين في الفصول ذات العلاقة. والتعاطف يفيد الاختلاف. لكن في بعض الأحيان، ناب مفهوم العصبية عن مفهوم الشوكة، وكان يعنيه مباشرة، فكأنهما مترادفان في المعنى والمغزى، لا متمايزان، يؤدي أحدهما إلى الآخر كما هو مفترض[٣]. وليس ما سبق، محض مصادفة أو استعمالاً اعتباطياً، بل هو مما يعزّز ما جاء

---

١. انظر ابن عبد الهادي، يوسف بن حسن المقدسي (-٩٠٩هـ/١٥٠٣م)، **إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة**، تحقيق لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دمشق وبيروت والكويت، دار النوادر، ٢٠١١م، ٥٩-٦٠.

٢. انظر المصدر نفسه، ٦٠.

٣. جاء في **المقدمة**، ١، ٣٣٦، أن نصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة. وجاء في ص ٣٣٧، أنه لا يحصل إقامة الشريعة إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فجمع أولاً بينهما، ثم أغفل دور الشوكة استغناء بالعصبية. وفي ص ٣٣٩، جعل من شروط الكفاية أن يكون الإمام عارفاً بأحوال العصبية، وأغفل الشوكة، فربط بين الكفاية والعصبية في حين أن الكفاية في رباط دقيق مع الشوكة في فقه الجويني. وفي ص ٣٤٠، قال إنه بتلاشي عصبية قريش، تغلبت عليهم الأعاجم. فصار لهم الحل والعقد، أي أصبحوا أهل الشوكة. وفي ص ٣٤٢،=

في إشكالية البحث، وهو أن ابن خلدون يهدف إلى البرهنة على مشروعية مفهوم العصبية انطلاقاً من مشروعية مفهوم الشوكة، كما تقرّر فقهياً إلى أيامه، مع الإشارة إلى إمكان الاستبدال بين المفهومين، ورسوخ مفهوم العصبية في نهاية التعليل.

وفي هذا المبحث، رصد تبريرات ابن خلدون مفهومَ العصبية المذموم شرعاً ليكون ذا مضمون إيجابي، بل أن يكون مفهوماً مفتاحياً، لتشخيص الواقع الاجتماعي السياسي، وأن يجري تشريعه فقهياً بعد ذلك، ربطاً بينه ومفهوم الشوكة أولاً ومفهوم الكفاية استطراداً، وعبر الانتقال من ذمّ المُلك إلى مدحه، واعتبار الخلافة نفسها نوعاً من أنواعه من جهة، واندراج مفهوم العصبية ضمناً في شروط الإمامة بدلاً من النسب القرشي من جهة مقابلة.

١– الخلافة والملك والدولة:

إن ابن خلدون حين ابتدع علماً جديداً، هو علم العمران، وقوامه العصبية بعد تطوير معناها من قبيل الاجتماع الإنساني، فإنما انطلق من قاعدة المعارف والعلوم المتاحة في عصره. لكن من يدقق في مصادر علم العمران في **المقدمة**، لن يجد سوى شذرات متفرقة دالة على المصادر المفترضة على مدى فصول الكتاب، وفيها إحالات على كتب محددة، اطلع عليها ابن خلدون، وانتقد بعضها بسبب إغفالها العصبية كعامل لا بدّ منه في تكوّن الملك والدولة، مثل كتاب **تلخيص الخطابة** لابن رشد، **وسراج الملوك** للطرطوشي، علماً أنه ثمة مصادر أخرى اعتمد عليها أو أفاد منها، ونقل عنها بتصرف دون الإشارة إليها[١].

=يربط ابن خلدون بين العصبية، والشوكة، والكفاية. فإذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية، ذهبت معها الكفاية، رابطاً بين المفاهيم الثلاثة.

١. يقول عبد الرحمن بدوي إن المشكلة الحقيقية لـ**مقدمة** ابن خلدون أنه ظلّ يعدّل فيها، ويضيف إليها، إلى حين وفاته، ما جعل تحقيق نصها مهمة شاقة، كمثل تحقيق مصادرها. وكثير منها قد فُقد. كما يلاحظ بدوي في بحثه المقدّم إلى ندوة القاهرة عن ابن خلدون ما بين ٢ و٦ كانون الثاني/يناير ١٩٦٩، بعنوان: ابن خلدون وأرسطو، أن ابن خلدون ذكر في **مقدمته** الكتاب المنحول على أرسطو **السياسة في تدبير الرياسة** أو **سر الأسرار**، ولم يذكر الكتاب الآخر لأرسطو **السياسة** مع أنه أخذ عنه. انظر كتابه: **مؤلفات ابن خلدون**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م، ٩–١٠. أما عبد الله العروي، فيرى أن **المقدمة** لم تحقَّق تحقيقاً علمياً كما حُقّقت نصوص تراثية أخرى =

أولاً: مضامين **المقدمة**. تختلف **مقدمة** ابن خلدون عن أدبيات الفلسفة السياسية كما عن الآداب السلطانية، بل فيها فصول من آراء الفرق الإسلامية في الإمامة، وشذرات من الأحكام السلطانية بعد إدخال العصبية إليها لتكون إلى جانب الشوكة، بحيث كان ابن خلدون واضحاً في التمييز بين السياسة المدنية والمدينة الفاضلة من جهة، وما جاء به من علم العمران من جهة مقابلة، وما أضافه على الأحكام السلطانية تحديداً، فقال إن السياسة المدنية ليست من هذا الباب. فما يُعنى به الحكماء أو الفلاسفة، هو ما يجب أن يكون عليه من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخُلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، فيسمون المجتمع المقصود مدينة فاضلة، والقوانين فيه سياسة مدنية. وهذه المدينة نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما هي من قبيل الفرض والتقدير[1]. أما في الأحكام السلطانية، ووظائف الخلافة والسلطنة، ورُتبهما، فقد تناولها ابن خلدون بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، "فليس هذا من غرض كتابنا كما علمت"[2]. فلا حاجة إلى تفصيلها كما يقول، وهي مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية، وذكر كتاب أبي الحسن الماوردي **الأحكام السلطانية** تحديداً، مع الإحالة أيضاً على فقهاء آخرين لم يذكرهم[3]، ومن دون ذكر الجويني وكتابه **غياث الأمم**، مع أن ابن خلدون يسير على نهج الجويني في الربط بين مفهومي الشوكة والكفاية[4]، ولا ذكر للشوكة في كتاب الماوردي.

ثانياً: أهداف **المقدمة**. يلاحظ عبد القادر جغلول (-١٤٣١هـ/٢٠١٠م) أن ما يبحث عنه ابن خلدون، ليس هو النظام، وليس معرفة تقنيات الحفاظ عليه. ولم يهتم لحظة واحدة بإسداء النصح

= في الحديث والفقه مثلاً، أو كما حُقّقت نصوص يونانية ولاتينية. وفيها تختلط آراؤه الخاصة بما يعرضه، ويلخصه من آراء الفقهاء، والمتكلمين، والمتصوفة، فتشعر أنه ينقل حين لا يصرّح بذلك دون أن تعرف متى يبدأ النقل ومتى ينتهي؟ وهل الأحكام هي آراء هؤلاء، على أن يعود إليها ويزيد عليها أم هي آراؤه؟. انظر كتابه: **مفهوم العقل**، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠١٢م، ١٧٤-١٧٧، وانظر جماعة من الباحثين، **أشمل الدراسات عن فكر ابن خلدون**، بيروت، دار البيروني، ٢٠١٨م، ١٥٣-١٦٤.

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٥١٩-٥٢٠.

٢. ابن خلدون،، ١، ٤٠٩.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٤٠٩.

٤. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٤٢-٣٤٣.

للأمراء[1]. ولم يسعَ ابن خلدون إلى الخروج من المجتمع. ولم يبحث أيضاً في طرائق السيطرة عليه. ولم يسعَ لإصدار حكم عليه. وهو يُبدل الإشكاليات الميتافيزيقية العملية والأخلاقية للفلسفة السياسية بإشكالية المعرفة[2]. لقد كانت الفلسفة القديمة مشغولة بما وراء المجتمع والحياة من أفكار مطلقة، فكان التفكير الاجتماعي نادراً فيها. ولذا، فإن أهمية الطفرة التي قام بها ابن خلدون في تاريخ الفكر الاجتماعي – برأي علي الوردي (–١٤١٧هـ/١٩٩٥م) – أنه قام بأول محاولة جدّية للنزول بالفلسفة من عليائها إلى الواقع[3]. أما بشأن السياسة، فإن ابن خلدون ينظر إليها – حسب عبد السلام شدادي – على أنها محرّك الحضارة، وبمعنى ما، محرّك التاريخ. فبالسياسة، يفلت المجتمع من الفوضى. وعليه، تبدو السلطة المفهوم الأهم في علم العمران[4]، علماً أن ابن خلدون بسبب ابتكاره علماً لا مبرّر له في عصره كما يقول شدادي، فقد اضطر إلى التحوّط دفاعاً عن نفسه أمام خصومه[5]. لكن محمد عابد الجابري يرى من جهته، أن القوة الذاتية للعصبية هي المسؤولة عن قيام الدول وسقوطها؛ عن اتساع رقعتها، وزوال نفوذها. فالعصبية هي المحرّك الفعلي للتاريخ، وهي التي تحدّد مجراه، دون إغفال العامل

---

١. انظر عبد القادر جغلول (–١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٨٧م، ١١٤.

٢. انظر المصدر نفسه، ١١٤–١١٥.

٣. انظر علي الوردي (–١٤١٧هـ/١٩٩٥م)، **منطق ابن خلدون**، لندن، دار كوفان للنشر، ١٩٩٤م، ١٨.

٤. انظر عبد السلام شدادي، **ابن خلدون الإنسان ومنظّر الحضارة**، ترجمة حنان قصاب حسن، الجسر الواطي، سن الفيل، لبنان، المكتبة الشرقية، ٢٠١٦م، ٣٥٩.

٥. يشير عبد السلام شدادي إلى أنه لم تكن ثمة حاجة من أي نوع سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو أيديولوجية أو علمية لإنشاء علم العمران. وإن ادعاء ابن خلدون ابتداعه لعلم جديد مُشرف على العلوم الأخرى كان سيجلب عليه صواعق علم عصره، لهذا كان يحيط نفسه بكثير من الاحتياطات والالتباسات حتى يحمي نفسه من الانتقادات. فمنها الإكثار من الاستشهاد بالقرآن. ومنها اتخاذ مواقف توفيقية، فيتراوح موقعه بين التقليد والتجديد. لكن شدادي لم يصل إلى حدّ القول بلجوء ابن خلدون إلى رحاب علم الكلام الأشعري أو الفقه السلطاني ليجعل منهما منطلقاً إلى علم العمران. انظر عبد السلام شدادي، **ابن خلدون الإنسان ومنظّر الحضارة**، ٢٥١–٢٥٢، ٢٥٦–٢٥٨.

الاقتصادي[1]. ورأي الجابري هو الأكثر إصابة لجوهر **المقدمة** بالنظر إلى الأهمية التي يُضفيها ابن خلدون على العصبية في سياق تكوّن الملك.

وبصورة أعم، قدّم ابن خلدون – كما يقول عبد الله العروي — نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الإنسانية بعامة، والعربية الإسلامية بخاصة. وتكمن أهميته في أنه يقف في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية؛ فأقام الأرضية المشتركة بينها كلها. لكنه مع ذلك لم يقدّم نظرية دولة، بمعنى الدولة الإسلامية[2]، أي بالمقارنة مع الفكر الغربي الحديث حيث تتكوّن عناصر الدولة من التنظيم والتوحيد والتعميم والتجريد[3]. ويرى علي أومليل أن الدولة التي تحدث عنها ابن خلدون ذات طبيعة خاصة تتوقف على أساسها القبلي. وهي لا تدوم في الزمن، فلا يمكن أن تضمن مرتكزات دائمة. ومع أن إرثاً إدارياً وسياسياً وثقافياً ينتقل من السلف إلى الخلف إلا أن كل دولة جديدة متولّدة من عصبية جديدة، لا تسمح لحضارة أن تتجذّر، ولا لتقاليد دولة أن تترسّخ. وبما أن البنية القبلية هي شرط تكوّن الدولة، وهي الواسطة بينها والمجتمع، فإنها تمنع الدولة من الإغراق في التجريد، ولا تستطيع الانفكاك دائماً ونهائياً عن المجتمع[4]. ولجغلول رأي مختلف نسبياً، وهو أقرب إلى الواقعات المادية، وهو أن القبائل لا تقضي على الدولة، بل ربما تزيل السمات الأكثر بروزاً في السلالة الحاكمة القديمة بحيث إن كل جماعة تتبوّأ موقع القيادة لا تعود إلى نقطة الصفر في تشكيل الدولة، بل تتركز في البنى السياسية الإدارية القائمة، وتسعى إلى تشكيلها مجدداً[5]. ويرى محمد عابد الجابري أن مفهوم الدولة عند ابن

---

١. انظر محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ١٩٩٤م، ٢٤٨.

٢. انظر عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٩، ٢٠١١م، ١٢٥.

٣. انظر المصدر نفسه، ٩٨.

٤. انظر علي أومليل، **الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٥م، ١٧٥-١٦٧.

٥. انظر عبد القادر جغلول، **الإشكاليات التاريخية**، ١٢-١٣.

خلدون، يرتبط عضوياً بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ويقترح التعريف التالي للدولة عند ابن خلدون وهو: أنها الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما[1].

ثالثاً، الفرق بين الخلافة والملك. يلخّص ابن خلدون قوانين السياسة الإسلامية المختلفة عن قوانين الأمم الأخرى، فإذا هي مجتمعة في أحكام وآداب، وقوانين طبيعية في الاجتماع، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم بالحكماء في آدابهم والملوك في سِيَرهم[2]. وكي يقرّر شرعية الملك ويتجاوز الثنائية التقليدية في التراث الفقهي السلطاني ما بين الخلافة والملك، يجعل ابن خلدون الخلافة نوعاً من أنواع الملك، وإن كان يختلف عنها بغاياته، وليس بسِيَر الحكام فقط[3]. فالملك بالنسبة لابن خلدون هو منصب طبيعي للإنسان، وهو كذلك منصب شريف. والبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم، وتعاونهم على تحصيل قوتهم، وضروراتهم. ولأن اجتماعهم يفضي إلى التنازع والهرج وسفك الدماء، كان لا بد من الملك كوازع، وهو مقتضى الطبيعة البشرية. وما دام هذا كذلك، فلا بد من العصبية لأن المطالبات كلها والمدافعات، لا تتم إلا بالعصبيات، والعصبيات متفاوتة، "وكل عصبية فلها تحكّم وتغلّب على من يليها من قومها وعشيرتها. وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور، فمن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث، فهو مُلك ناقص لم تتم حقيقته"[4]. وهو أيضاً حال من قصرت عصبيته عن الاستعلاء على جميع العصبيات، والضرب على سائر الأيدي[5].

ويعرّف ابن خلدون الملك بأنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلّب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية. وفي موضع آخر، يعتبر أن العمران ضروري للبشر، ورعاية مصالحه كذلك. وأما

---

١. انظر محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة**، ٢١١.

٢. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٥٢٠.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٣٤، حيث ذكر الملك الطبيعي والملك السياسي ثم الخلافة. وفي موضع آخر اعتبر أن الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً، ويكون من توابعها، انظر المصدر نفسه، ١، ٣٨١.

٤. المصدر نفسه، ١، ٣٢٩.

٥. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٢٨-٣٢٩.

الملك وسطوته، فكافٍ في حصول هذه المصالح. وتكون هذه أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية، لأن الله أعلم بهذه المصالح[1]. ولما كانت أحكام الملك جائرة غالباً، وجب أن يكون مرجعه قوانين سياسية مفروضة، يسلّمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. فإن كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها ،كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرعها، كانت سياسة دينية[2]. وتبعاً لذلك، يميّز ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من الملك، فالملك الطبيعي، هو حمل الكافّة على مقتضى الغرض من الشهوة. والملك السياسي هو حمل الكافّة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضارّ. أما النوع الثالث من الملك، فهو الخلافة التي هي حمل الكافّة على مقتضى النظر في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها[3]. لكن إن كانت الخلافة والملك مترادفين في المقصد أو متداخلين في المعنى، فالخلافة مُلك بمعنى ما والعكس صحيح، فلمَ لم يُستعمل مصطلح الملك منذ أيام أبي بكر للدلالة على الخلافة؟ يقول ابن خلدون إنه لم يُذكر الملك في الخلافة الأولى "لأنه مظنّةٌ للباطل، ومحلّة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين"[4]، ولأنه كان شائعاً استعمال اللقب لدى الممالك الأخرى، واستمرّ الأمر إلى أيام علي رضي الله عنه، "والكل متبرئون من الملك منكبّون عن طُرُقه"[5]، وذلك لبعد الخلفاء الراشدين عن أخلاق الملك، وما كانوا عليه من غضاضة الإسلام، أي قرب العهد به، وما كانوا عليه من بداوة العرب وخشونة العيش[6].

<u>رابعاً، انتقال الخلافة إلى ملك.</u> أما عن كيفية انتقال الخلافة إلى مُلك، فيطرح ابن خلدون نظريته بمنهج تاريخي واقعي وتبريري في آن، إذ لما انتهت البداوة وغضاضة الإسلام، تغيّرت طبيعة الملك، ومقتضاها العصبية، وحصول التغلب والقهر، والرَّفَه والاستكثار من الأموال، دون صرفه عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق، في مرحلة أولى. فلما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية بمقتضى العصبية، كان طريقهما

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٣٢، ٣٨١.
٢. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٣٢ -٣٣٣.
٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٣٤.
٤. المصدر نفسه، ١، ٣٥٧.
٥. المصدر نفسه، ١، ٣٥٧.
٦. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٥٧.

فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونا في الحرب لغرض دنيوي، أو لإيثار باطل، أو لاستشعار حقد[١]. ثم وفي مرحلة تالية، اقتضت طبيعة الملك كما يؤكد ابن خلدون، الانفراد بالمجد، واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها[٢]. فكأن معاوية وفق هذا التحليل، كان مدفوعاً بطبيعة العصبية التي هي أساس الملك إلى ما اتخذه من قرار بتوريث الحكم لابنه يزيد حفاظاً على وحدة الأمة. وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه عبد الملك، وإن كانوا ملوكاً، فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرّين لمقاصد جهدهم إلا في ضرورة تحملهم على بعضها، مثل خشية افتراق الكلمة الذي هم أهم لديهم من كل مقصد، أي أنّ مقصد جمع الأمة أعلى من أي مقصد آخر[٣]. وتوسطهم عمر بن عبد العزيز، ونزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده. ولم يُمهَل فمات بعد سنتين إلا نيف من توليه الخلافة. ثم جاء خَلَفهم في مرحلة تالية، فاستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرّي القصد فيها، واعتماد الحق في مذاهبها. فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم، فانتصروا للعباسيين على الأمويين. وفي بداية العهد العباسي، كان رجال هذه الدولة من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا، "حتى جاء بنو الرشيد من بعده، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً، فتأذّن الله بحربهم وانتزاع الامر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه"[٤].

وتبعاً لهذا التحليل، يوافق ابن خلدون صاحب **العواصم والقواصم** أبا بكر بن العربي (-٥٤٣هـ/١١٤٨م) في اعتبار ولاية معاوية بن أبي سفيان جزءاً من الخلافة، إذ كان ينبغي برأيه أن تُلحق دولة معاوية وأخباره بدول الخلفاء وأخبارهم. فهو تاليهم في الفضل والعدالة والصحبة، ولا يُنظر في

---

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٦٠.

٢. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٦٠

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٦٠.

٤. المصدر نفسه، ١، ٣٦٢.

ذلك إلى حديث: "الخلافة ثلاثون سنة"، فإنه لم يصح[1]. ويستدل ابن خلدون على نظريته فيقول: الحق أن معاوية في عداد الخلفاء. وإنما أخّره المؤرخون في التأليف عنهم لأمرين، الأول: أن الخلافة لعهده كانت مغالبة لأجل ما تقدم ذكره في **المقدمة** من العصبية التي حدثت لعصره. وأما قبل ذلك، فكانت اختياراً واجتماعاً، فميّزوا بين الحالتين. والثاني: أن معاوية ذُكر مع خلفاء بني أمية دون الخلفاء الأربعة لأنهم كانوا أهل نسب واحد، وعظيمهم معاوية فجُعل مع أحلّ نسبه. والخلفاء الأولون مختلفو الأنساب، فجُعلوا في نمط واحد. وأُلحق بهم عثمان، وإن كان من أهل هذا النسب للحوقه قريباً في الفضل، أي مع الخلفاء الأربعة[2]. والهدف التنظيري من إلحاق معاوية بالخلفاء الراشدين الأربعة، تشريع دولة المغالبة بوصفها دولة طبيعية بمقتضى العمران. ومن جهة تالية، تسويغ مفهوم العصبية بوصفه مفهوماً شرعياً من باب: ما لا يتم به الواجب فهو واجب. فإن كانت الدولة مطلوبة لتحقيق المطالب ودفع المثالب، فإن العصبية هي الممر الإلزامي إلى قيام الملك، وتكوين الشوكة اللازمة له. ثم إن هذا الفرار عن مفهوم الملك لا يغني شيئاً لأن ثمة موافقة على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة. والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك، وإن لم يُنصب إمام، وهو عين ما فررتم عنه[3].

والخلاصة أنّ الخلافة قد وُجدت بدون الملك أولاً، ووازع كلّ أحد فيها من نفسه وهو الدّين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافّة كما فعل عثمان رضي الله عنه الذي منع سلّ السيوف بين المسلمين، مخافة الفرقة، وحفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة، ولو أدى إلى

---

١. انظر ابن العربي، **العواصم من القواصم**، تحقيق عمار الطالبي، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٩٩٧م، ٣٢٤-٣٢٥. ويبدو جلياً أن ابن خلدون أفاد من ابن العربي في الموقف من معاوية، ومن مصطلحي الخلافة والملك كما في مواضع أخرى سيشار إليها لاحقاً، لدى إيراد الشواهد على الاقتباسات غير المعلنة لابن خلدون من مصادر سابقة. أما حديث "الخلافة ثلاثون سنة"، فقد رواه الترمذي في **سننه**، رقم الحديث (٢٢٢٦)، وابن حبان في **صحيحه**، رقم الحديث (٦٦٩٨)، بلفظ: "الخلافة ثلاثون سنة، وسائرهم ملوك، والملوك والخلفاء اثنا عشر". واستدل به ابن تيمية على أن من جاء بعد الثلاثين سنة، يُطلق عليهم لقب الخلفاء للاضطرار، وإن كانوا ملوكاً في الحقيقة.

٢. انظر ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق خليل شحادة، ومراجعة سهيل زكار، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، ٢، ٦٥٠-٦٥١.

٣. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٣٦-٣٣٧.

هلاكه. وهذا علي رضي الله عنه أشار عليه المغيرة لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته، وتتفق الكلمة، وله بعد ذلك ما شاء من أمره. وكان ذلك من سياسة الملك، فأبى فراراً من الغش الذي ينافيه الإسلام[١]. ثم صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين، والجري على منهاج الحق. ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً، ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهذا كان في عهد معاوية، ومروان، وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبقَ إلا رسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها. واستعملت في أغراضها من القهر، والتحكّم في الشهوات والملاذ. وهذا كان لخَلَف بني عبد الملك، ولمن جاء بعد المعتصم والمتوكل من بني العباس. واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض[٢]. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم. وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم. وليس للخليفة منه شيء. والأمر كذلك في المغرب مع العبيديين (الفاطميين)، وخلفاء بني أمية بالأندلس[٣].

وإنّ التدرّج الذي وضعه ابن خلدون في انقلاب الخلافة إلى ملك، مبني على الترتيب التفاضلي السلفي بين العصور والتجارب العمرانية، حيث بدأ بنموذج مثالي للحكم هو الخلافة، ثم اختلطت المعطيات، فجاءت مرحلة تجمع بين الخلافة والملك مع استوائهما في القيمة والمشروعية[٤]. وما جرى لمقتضى العصبية والملك لا دخل فيها لإرادة البشر، فيكون قانون العصبية هو المسؤول عن الأفعال السياسية الماضية. والصحابة والتابعون ليسوا سوى مفاعيل للعصبية، كما تلاحظ ناجية بوعجيلة. فهناك تلازم

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٦٤.

٢. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٦٤-٣٦٥.

٣.انظر المصدر نفسه، ١، ٣٦٥.

٤. انظر ناجية الوريمي بوعجيلة، **حفريات في الخطاب الخلدوني، الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية**، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ١٩٥، ١٩٦.

بين العصبية والسلطة. وهو قانون ذو مفعولين: واحد رجعي يبرّر الصراعات الماضية بين السلف الصالح، وآخر مستقبلي يبرّر التفرد بالسلطة[1].

٢- العصبية والشوكة والفقه السلطاني:

إن الهدف المصرّح عنه لتدوين **المقدمة** هو وضع قوانين ضابطة لروايات التاريخ، فلا تنزلق فيما لا يمكن حدوثه عادة[2]. لذلك ابتدأها ابن خلدون بذكر مغالط المؤرخين، توصلاً إلى تجاوز مرحلة النقل المجرد إلى تحكيم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، وتبدّل الأحوال في الاجتماع الإنساني، والإحاطة بالحاضر، ومماثلة ما بينه والغائب، أو كشف ما هو مختلف بينهما، وتعليل المتفق منه والمختلف، والقيام على أصول الدول، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، وأحوال القائمين بها[3]. وكان طموح ابن خلدون، الحصول على معرفة تاريخية تتسم بالطابع البرهاني الذي تتسم به العلوم المضبوطة الصارمة، بحسب ما رأى ناصيف نصار[4]. وهذا يعني أن على علم التاريخ أن يرجع إلى علم أعلى يتضمن المبادئ التوجيهية اللازمة، مع أن تكوينها لا يمكن أن يكون تاماً أو مستقلاً عن الملابسات العينية للواقعات التاريخية[5]. وهذا العلم هو علم العمران، وتحتل العصبية مركزاً محرّكاً فيه. وهي أهم ما أضافه ابن خلدون في مجال العمران البشري، والانتظام السياسي المقترن به، كما تقول ناجية بوعجيلة[6]. فقد طُوّر هذا المصطلح من استعمال ضيق قبله إلى استعمال عام يتمتع بقدرة نظرية على تقسيم الظواهر والأحداث. وتضيف بوعجيلة أن مفهوم العصبية لم يتطور في اتجاه الدراسة الوصفية

---

١. انظر ناجية الوريمي بوعجيلة، **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ٢١٠.

٢. في البدء قال ابن خلدون إنه أنشأ كتاباً في التاريخ. ثم دلف إلى مسألة تصحيح الأخبار، وتزييفها، وسرد القواعد اللازمة لتكون معايير الصدق. ثم أنبأ القارئ أنه توصل إلى علم مستحدث هو علم العمران، والاجتماع الإنساني، وأن ما وصل إليه من معارف السابقين فيه يتناول هذا العلم بالعَرَض وليس بالقصد. وأخيراً أنبأ القارئ أنه علم أُلهم إليه إلهاماً. انظر كتابه: **المقدمة**، ١/ ٤، ٥، ٦، ٨، ١١، ٤٤، ٥٩-٦٦.

٣. انظر المصدر نفسه، ١/ ١١، ٤٤-٤٥.

٤. انظر ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣م، ١٦٥-١٦٦.

٥. انظر المصدر نفسه، ١٦٥-١٦٦.

٦. انظر بوعجيلة، **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ١٩٣.

لنوعية الرابطة الاجتماعية السائدة، بل في اتجاه معياري بجعل العصبية شرطاً ضرورياً للملك، متجاوزاً في ذلك بكثير مستوى التسجيل الواقعي إلى التنظير القانوني، أي تجاوز ما كان تاريخياً إلى ما ينبغي أن يكون دائماً، وفي كل اجتماع بشري[1]. فيما رأى محمد الطالبي أن ابن خلدون لم يكن مؤرخاً من قبل تدوين كتابه. بل جاء اهتمامه به عرضاً وعلى نحوٍ مفاجئ. لكنه حين البدء، كان شاغله هو المنهجية التاريخية[2].

أولاً، المعنى اللغوي والديني للعصبية. يبدأ ابن خلدون بتطويع مصطلح العصبية من معناه اللغوي والاجتماعي التقليدي ذي المضمون السلبي إلى معنى إيجابي باتجاه آخر، محاولاً تأويل ما جاء في القرآن والسنة بما يخصّه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ (الحجرات: ١٣)، وما جاء في الحديث النبوي: "إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء"[3]. والتعليل المستعمل من ابن خلدون، يقضي بأن العصبية القبلية مذمومة حين تكون على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، وأن لا يكون لأحد فخر بها. فأما إذا كانت العصبية في الحق، وإقامة أمر الله، فأمر مطلوب. فلو بطل، بطلت الشرائع، إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية. وكذا الملك، لما ذمّه الشارع، لم يذمّ منه الغلب بالحق، وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح. وإنما ذمّه لما فيه من التغلب بالباطل. فلو كان المِلك مخلصاً في غلبه الناس أنه لله، ويحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه، لم يكن ذلك مذموماً. وقد قال سليمان عليه السلام: ﴿**رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي**﴾ (ص: ٣٥)، لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك[4].

ثانياً: المعنى العمراني للعصبية. أما المعنى الاجتماعي السياسي للعصبية، فقد اختلف في تحديده شرّاح ابن خلدون في العصر الحديث. ومجموع الشروح – بحسب إيف لاكوست Yves Lacoste – ترمي

---

١. انظر بوعجيلة، **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ١٩٣.

٢. انظر محمد الطالبي، "**منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر**"، **دراسات تاريخية**، دمشق، ٣، ديسمبر ١٩٨٠م، ٥.

٣. رواه الترمذي في **جامعه الكبير** ٦/٣٩٥٥، وقال حديث حسن. ورواه من طريق آخر، ٦/٣٩٥٦، وقال عنه حسن صحيح. ورواه البيهقي في **السنن الكبرى**، ١٠/٢١٠٦٢.

٤. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٥٤-٣٥٦.

إلى جعل العصبية وكأنها موجودة في كل العصور، وفي كل البلدان. لكن العصبية بالنسبة لابن خلدون تميز أفريقيا الشمالية بنوع خاص، وتفسر الظاهرة القبلية والتغلب السياسي فيها[1]. ولاحظ لاكوست، أنه يوجد تفسيرات للعصبية بقدر ما يوجد باحثون فيها، لكن التفسيرات التي تجعل من العصبية، التضامن الاجتماعي بالمعنى الأكثر عمومية، لا تأخذ بالاعتبار إطلاقاً الطابع القبلي أساساً للظاهرة، وتسدل ستاراً من الصمت على أحد العوامل الأساسية الأكثر أهمية، وهو الدور الأساسي للرئيس الذي يسيطر على القبيلة[2]. فلا تكون الرئاسة إلا بالغلب. والغلب إنما يكون بالعصبية. فلا بد في الرئاسة على القوم من عصبية غالبة على عصبياتهم[3]. لذا، فإن معنى العصبية يعارض بوضوح كلي القبيلة المساواتية التي لا يملك رئيسها سوى قوة معنوية. بل إن القبيلة التي لم تعد مساواتية، هي وحدها القبيلة العصبية التي تشكّل قوة سياسية قابلة لجعل رئيسها رأس الدولة[4]. فالمُلك هو أمر زائد على الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما المُلك، فهو التغلب، والحكم بالقهر[5].

فما هو المعنى الذي أضفاه ابن خلدون على العصبية للبناء على المصطلح ما يقتضيه من تأويلات اجتماعية وسياسية ودينية؟ إن المقصود من العصبية من مثل المدافعة والمغالبة، إنما يتم أصلاً بالنسب أي قرابة الدم، وذلك لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى، والتخاذل في الأجانب والبعداء. لكن ثمة عصبية أخرى لا تقوم بالقرابة إنما تتنزل منزلتها، وهي الولاية[6]، والمخالطة بالرِّق أو بالحلف، لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً، فإنما هو وهمي. والمعنى الذي كان به الالتحام، إنما هو العشرة، والمدافعة، وطول الممارسة، والصحبة بالمربى، والرضاع، وسائر أحوال الموت والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك،

---

١. انظر إيف لاكوست، **ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٤م، ١٣٢.

٢. انظر المرجع نفسه، ١٢٧-١٢٩.

٣. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٢٣٣.

٤. انظر إيف لاكوست، **ابن خلدون**، ١٣٦.

٥. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٢٤٤.

٦. الولاية أو الولاء في أبواب الفقه، هو الرباط الذي ينشأ بين السيد وعبده إن أعتقه، فيصبح ولاؤه لمن أعتقه حتى إذا مات المحرَّر ولم يكن له ورثة، ورثه سيده السابق. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ١٥، ٤١٠.

جاءت النُّعرة والتناصر[1]. وعلى هذا، فإن ابن خلدون وسّع مفهوم العصبية بانتزاع المقصد منها، وسحبه على حالات أخرى غير القرابة، يكون فيها الالتحام ناتجاً عن المخالطة، والمعاشرة، والصحبة الطويلة، وهذا مما يقرّب العصبية من مفهوم الشوكة عملياً، إذ الشوكة أعم من النسب، لكن ابن خلدون يقلل من قدر العصبية بغير النسب، بوصفها حينئذ أقل شأناً، وغاية التعصب لمن هو ملتصق بالنسب لا أصيل فيه، أن يكون بالولاء أو الحلف، وذلك لا يوجب له غلباً عليهم البتة، أي إن كان الآخرون ينتسبون إلى عصبية نسبية صريحة[2].

والمغالبة والممانعة اللتان تميزان الملك، إنما تكون بالعصبية لما فيها من النُّعرة، والتضامن، واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه حيث يقع التنافس غالباً على الملك. وقلّ أن يسلّمه أحد لصاحبه، وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، بحيث يكون للعصبية دور فاصل في هذه المغالبة[3]. لكن إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية، حين يألف الناس ملكها، وكانوا من قبل يصعب على النفوس الانقياد له إلا بقوة قوية من الغلب. فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة، وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأوّلية ولم يحتاجوا إلى كبير عصابة[4].

ثالثاً: تبادل أدوار بين العصبية والدين. فالدولة العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق. وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب. والتغلب إنما يكون بالعصبية. والدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها. فإذا فسدت صبغة الدِّين، ينتقض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدِّين[5]. وبالمقابل، إن الدعوة الدينية

---

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٢٣٣.

٢. يورد ابن خلدون ما يسميه الموالي بالاصطناع. وهو أن يصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم، أو أن يسترقوا العبيد أو الموالي، ويلتحمون بهم، فيصبح الموالي جزءاً من العصبية لا أُصلاء منها. انظر المصدر نفسه، ٢٣٨-٢٣٩.

٣. انظر المصدر نفسه، ٢٦٩-٢٧٠.

٤. انظر المصدر نفسه، ٢٧٠-٢٧١.

٥. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٢٧٥-٢٧٧.

من غير عصبية لا تتم. وفي الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه"[1]. "وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أَوْلى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية؟"[2]. وإنما أجرى الله الأمور على مستقر العادة، فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب، وكان فيه محقاً، قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك[3].

رابعاً: التررابط بين الشوكة والعصبية. أورد ابن خلدون بعض آراء الفرق الإسلامية في الإمامة وصولاً إلى أقوال أهل السنة والجماعة فيها، وذكر معنى الخلافة وانقلابها إلى ملك، والخطط الدينية للخلافة، ومراتب الملك والخليفة، والحروب وكيفية خوضها، والجباية وطرقها[4]. وفي هذه الفصول، يبرز الترابط ما بين الشوكة كما جاءت لدى الجويني، والعصبية كما ابتدعها ابن خلدون. وإذ ذاك، ترتسم المعادلة التالية: إن العصبية هي أساس الشوكة، وهي آيلة بطبعها إلى قيام الملك والدولة. وحين تضمحل العصبية، تذهب الشَوكة، ويضيع الملك. وكمثال، ليس من طباع العرب الملك لأنهم يجعلون غاية ملكهم الانتفاع بما في أيدي الناس، فيخرب العمران. لكن نزول الوحي على أمة العرب جعل فيما بينهم عصبية، أدّت إلى تكوين شوكة، فقيام الملك. فلما ظهرت أجيال نبذت الدين، نسوا السياسة، وتوحشوا كما كانوا[5]، بمعنى أنهم عادوا إلى البداوة، لكن من دون العصبية التي تستولد الشوكة، فالملك. يقول ابن خلدون إن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما، فالأساس الأول هو الشوكة والعصبية. والثاني هو المال الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال[6]. ويقول إن الدولة

١. أخرجه البخاري في **صحيحه**، رقم الحديث (٣٣٧٢)، ومسلم في **صحيحه**، رقم الحديث (١٥١)، والنسائي في **السنن الكبرى**، رقم الحديث (١١٠٥٠)، وابن ماجه في **سننه**، رقم الحديث (٤٠٢٦) مطولاً باختلاف يسير، ورواه أحمد في **مسنده** (١٠٩٠٣) واللفظ له: عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال لوط: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ (هود: ٨٠)، قال: قد كان يأوي إلى ركن شديد، ولكنه عنى عشيرته، فما بعث الله عزّ وجلّ بعده نبياً إلا بعثه في ذِروة قومه. قال أبو عمر: فما بعث الله عزّ وجلّ نبياً بعده إلا في مَنَعة من قومه.

٢. ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٢٧٧-٢٧٨.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٢٧٩.

٤. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٣٢-٣٩٤، ٤٠٧-٤٩٠.

٥. انظر المصدر نفسه، ١، ٢٦٤-٢٦٥.

٦. انظر المصدر نفسه، ٥٠٥.

بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنما هي العصبية والشوكة وهي مستمرة على أشخاص الدولة، فإذا ذهبت تلك العصبية، ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران، ذهبت أهل الشوكة بأجمعهم، وعظم الخلل[١].

خامساً: الكفاية ومعرفة أحوال العصبية. لما ذكر ابن خلدون شروط الإمامة استعاد ما قاله فقهاء الأحكام السلطانية مع إضافة تتعلق بفهمه لدور العصبية والشوكة. فشروط الإمام كما أوجزها هي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الأعضاء والحواس، مع زعم الاختلاف بين أهل السنة في اشتراط النسب القرشي. وما هو ملاحظ أنه في تعريفه لشرط الكفاية، ذكر ابن خلدون في معناها، بأن يكون الإمام جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية، وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة، ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وسياسة الدنيا، وتدبير المصالح[٢]. وبذلك جعل معرفة العصبية جزءاً من الكفاية. ثم لما ردّ على جمهور العلماء الذين ما زالوا متمسكين بإمامة العاجز فاقد العصبية والشوكة، قال إن ذلك يؤدي إلى سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره. فإذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية، ذهبت الكفاية معهما. وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية، تطرّق ذلك أيضاً إلى العلم والدِّين. وسقط اعتبار شروط هذا المنصب، وهو خلاف الإجماع[٣]. وعليه، يتبين أن ابن خلدون ينسج شبكة معقدة لجعل العصبية شرطاً لصحة الإمامة فقهاً، من خلال ربطها أولاً بالشوكة، ثم بالكفاية المرتبطة بدورها بشرطي العلم والدين، بمعنيي الاجتهاد والعدالة. ويعني ذلك، أن العصبية والشوكة عند ابن خلدون هما في قاعدة الهرم.

سادساً: إسقاط شرط النسب القرشي. يبني ابن خلدون منظومته السياسية الشرعية ومن ضمنها العصبية، على إسقاط شرط النسب القرشي، وإبدال هذا الشرط بالعصبية بوصفها المقصد الأصلي لاشتراط النسب القرشي. فلما تهاوت عصبية قريش، عدنا إلى المقصد والأصل، وهو العصبية القبلية

---

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ٢، ٦٤.

٢. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٣٩-٣٤٠.

٣. انظر المصدر نفسه، ٣٤١-٣٤٢.

عامة. وبهذا، يكون ابن خلدون قد أتم التعديلات الأساسية في الفقه السلطاني كيما ينتقل منه إلى علم العمران، المبتدَع من جانبه. ويزعم ابن خلدون أن القاضي الباقلاني لا سواه من علماء أهل السنة ومتكلميهم، هو الذي أسقط شرط القرشية. وفي هذا المجال يقول إن شرط القرشية في الإمام، مستنده إجماع الصحابة عليه يوم السقيفة. إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف، والنعيم، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض، أي بسبب انتشارهم في الأمصار عقب الفتوح، عجزوا لذلك عن حمل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم، وصار الحل والعقد لهم، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية[1]. ففي البدء، يلقي ابن خلدون عبء إسقاط الشرط القرشي على غيره من المحققين، ويتولى أولاً الرد عليهم، فيقول إن هؤلاء عوّلوا على ظواهر الأدلة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة"[2]. وهذا الحديث لا تقوم به حجة لإنه خرج مخرج التمثيل أي ضرب المثل. والغرض منه، المبالغة في إيجاب السمع والطاعة حتى لو كانت هذه صفة المتولي لأمور المسلمين. ومثل قول عمر رضي الله عنه: "لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته أو لما دخلتني فيه الظنة"[3]. وهذا القول أيضاً لا يفيد إسقاط القرشية،

---

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٤٠-٣٤١.

٢. رواه البخاري في **صحيحه**، رقم الجدبيث (٧١٤٢) وابن ماجه قي سننه، رقم الحديث (٢٨٦٠)، والبيهقي في **السنن الكبرى**، رقم الحديث (٨/١٥٥)، وأحمد في **مسنده** ٣/١١٤، وأبو يعلى في **مسنده** رقم الحديث (٤١٧٦).

٣. هو سالم بن معقِل، أبو عبد الله، مولى أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف. وكان من أهل فارس من إصطخر. كان من فضلاء الموالي، ومن خيار الصحابة ومن كبارهم. وهو معدود من المهاجرين. لما أعتقته زوج أبي حذيفة، تولى أبا حذيفة. كان من قرّاء القرآن، أي من حفظته، وكان يؤم المهاجرين وفيهم عمر بن الخطاب في مسجد قُباء بالمدينة قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إليها، لأنه كان أكثرهم جمعاً للقرآن. وروي عن عمر أنه قال: لو كان سالم حياً ما جعلتها شورى، وذلك بعد أن طُعن، فجعل الخلافة شورى بين ستة من كبار الصحابة. ويعلّق ابن عبد البر على الخبر في كتابه **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق عادل مرشد، عمان، دار الأعلام، ٢٠٠٢م، ٢٩٧، أنه رأيٌ من عمر. ويروي الإمام أحمد قول عمر بصيغة مختلفة وفيه: "ولو استخلفت سالماً مولى حذيفة فسألني عنه ربي: ما حملك على هذا؟ فقلت: رب سمعت نبيك وهو يقول: إنه يحب الله حقاً من قلبه". انظر كتابه: **فضائل الصحابة**، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٩٨٠م، ٧٤٢-٧٤٣.

لما علمت أن مذهب الصحابي ليس بحجة. وأيضاً فمولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم في قريش، وهي الفائدة في اشتراط النسب[1].

وبعد تلك المراوغة، ينتقل ابن خلدون إلى تبرير إسقاط الشرط القرشي، اعتماداً منه على موقف منسوب إلى مرجع أشعري ومالكي في الوقت نفسه، هو أبو بكر الباقلاني، حيث يزعم أنه من القائلين بنفي اشتراط القرشية[2]. ويتكلم بالنيابة عنه مبرّراً ذلك أنه لما أدرك الباقلاني ما يصيب عصبية قريش من التلاشي، والاضمحلال، واستبداد ملوك العجم من الخلفاء، أسقط هذا الشرط، وإن كان هذا موافقاً لرأي الخوارج. فيما بقي الجمهور على القول باشتراطها، وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين[3]. لكن لم يرد في كتب الباقلاني ما يدل على إسقاط شرط النسب القرشي بل على العكس من ذلك[4]. فهل أخطأ ابن خلدون في النقل عنه وهو مالكي مثله أم تعمّد نسبة هذا الرأي إليه لتحصيل الدعم اللازم لمفهوم العصبية بإزاء منتقديه؟ إن اللافت للنظر أن إمام الحرمين الجويني هو أكثر من حاول التخلص من هذا الشرط، بإبرازه دور الشوكة عامة في صحة بيعة الإمام وفي

---

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٤٢.

٢. يذكر ابن الأزرق أبو عبد الله محمد بن علي الأصبحي الغرناطي (-٨٩٦هـ/١٤٩٠م) في شروط الإمامة التي يمكن التساهل فيها عند فقدها، قاعدة "تولية الأشبه عند تعذر المستحق"؛ فكما يُتسامح في فقد العلم والعدالة في الإمام، فكذلك الأمر لدى فقد النسب القرشي، وهو ما قال به القاضي أبو بكر وجماعة من الفرق. وينقل عن ابن خلدون توجيهه هذا الرأي مع أنه خلاف الجمهور. وبهذا، لا يكون الباقلاني منفرداً بهذا الرأي عند فقدان ذي الكفاية القرشي، كما يكشف أن التعليل هو تعليل ابن خلدون وليس تعليل الباقلاني. وعلّق ابن الأزرق عليه باعتباره إياه في غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. انظر كتابه: **بدائع السلك في طبائع الملك،** تحقيق علي سامي النشار، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٨م، ١، ٧٦.

٣. ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٤١-٣٤٢.

٤. انظر الباقلاني، **مناقب الأئمة**، ٢٨٥-٢٨٩، و**تمهيد الأوائل**، ٤٧١-٤٧٣، حيث نقل الإجماع على شرط النسب القرشي في الإمام. ولو كان هذا القول صحيح النسبة إلى الباقلاني، لذكره الجويني منسوباً إليه، وهو الذي حاول التملص من هذا الشرط. كما أن رأي الباقلاني بهذا الاعتبار يخرق إجماع أهل السنة، ولانتشر ذلك في كتب المتكلمين المتأخرين من الأشاعرة الشافعية والمالكية فضلاً عن الماتريدية الحنفية، وهذا غير موجود البتة.

استمراره، حتى لو لم تكن بيد الإمام القرشي، فهل غفل ابن خلدون عن رأي الجويني أم أغفله عمداً؟[1].

ويستدعي ابن خلدون مقاصد الشريعة للتأكيد على إسقاط الشرط القرشي، والهدف هو أبعد من مجرد إيراد ذلك. بل المراد تثبيت العصبية لتكون مناط الصحة الشرعية للسلطة سواء أكانت خلافة أم سلطنة. ويقول إن الأحكام الشرعية كلها، لا بد لها من مقاصد وحِكَم تشتمل عليها وتُشرع لأجلها. وإذا بحثنا عن حكمة اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي كما هو في المشهور، لأن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت. فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية، والمطالبة. ويرتفع الخلاف، والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الإلفة فيها. وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر، وأصلهم، وأهل الغلب منهم. وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة، والعصبية، والشرف[2]. فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم، لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم. فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية، ليكون أبلغ في انتظام الملة، واتفاق الكلمة. وإذا انتظمت كلمتهم، انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع. فأذعن لهم سائر العرب. وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة. ووطئت جنودهم قاصية البلاد، كما وقع في أيام الفتوحات. واستمر بعدها في الدولتين الأموية والعباسية إلى أن اضمحل أمر الخلافة، وتلاشت عصبية العرب[3].

---

١. انظر، منى أحمد أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ١٨٠-١٨٣.

٢. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٤٢.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٤٢-٣٤٣. وينقل ابن خلدون في تاريخه نص الحوار بين معاوية والمعترضين على عثمان بن عفان رضي الله عنه وقد أخرجهم من الكوفة إلى الشام. وفيه يرفض هؤلاء مقولة إن لقريش الأفضلية على من سواها من قبائل العرب، باعتبار أنها لم تكن أكثر الناس ولا أمنعها في الجاهلية، فرد معاوية: "إن عزها كان بالله في الجاهلية والإسلام، ولم يكن بكثرة ولا شدة. وكانوا على أكرم أحساب وأكمل مروءة. وبوأهم الله حرمه، فأمنوا فيه مما أصاب العرب والعجم والأسود والأحمر في بلادهم. وإن الله ارتضى له أصحاباً كان خيارهم قريشاً، فبنى الملك عليهم، وجعل الخلافة فيهم، فلا يصلح ذلك إلا بهم". وهذا النص لا يتطابق مع ما ذهب إليه ابن خلدون من كون قريش=

وعليه، يستند ابن خلدون إلى مقصد الشارع من اشتراط القرشية ليبرهن على ارتباط العصبية بها وجوداً وعدماً، وعلى شرعية العصبية انفكاكاً عن الرابطة النسبية القرشية حين تهوي وتضعف. ويقول: "إذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها"[١]. ويورد ابن خلدون قاعدة عامة لتعزيز الفكرة فيقول: إن الله جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي[٢].

وفي تطبيقه مبدأ العصبية في السلطة على أحداث التاريخ، يعتبر ابن خلدون أن الحسين بن علي، وكذلك عبد الله بن الزبير أخطآ في قراءتهما واقع الشوكة إبان حركتهما المناهضة ليزيد بن معاوية ولبني أمية. فالحسين رأى أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما على من له القدرة على ذلك، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته. فأما الأهلية، فكانت كما ظن وزيادة. وأما الشوكة، فغلط يرحمه الله فيها لأن عصبية مضر كانت في قريش، وعصبية عبد مناف، إنما كانت في بني أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس[٣]. وأما ابن الزبير، فإنه رأى ما رآه الحسين، وظن كما ظن، وغلطه في أمر الشوكة أعظم لأن بني أسد لا يقاومون بني أمية في جاهلية ولا إسلام[٤].

=عصبية غلبة بين القبائل، بل هي خصوصية لقريش من الحسب، والنسب، ومجاورة الحرم، وصحبة النبي صلى الله عليه وسلم. انظر ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ٢، ٥٨٩-٥٩٠.

١. ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٤٣.

٢. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٤٢-٣٤٣.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٧٧.

٤. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٧٩-٣٨٠.

٣- ابن خلدون وتأثره بالجويني:

عندما استعرض ابن خلدون بعض الدراسات السابقة على **المقدمة**، إنما كان يرجو أن يبرهن على أن ما يقوم به هو أصيل، وجديد، وليس منحولاً أو مأثوراً. فبدأ بإيراد مغالط المؤرخين، وأوهامهم، لا سيما ما جاء في كتاب المسعودي (-٣٤٦هـ/٩٥٧م) **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ملتمساً أسباب الوقوع في الأخطاء، وأهمها عدم إدراكهم مقتضى العمران البشري[١]. لكن الباحث لن يعثر على أي ذكر لكتاب الجويني في الفقه السلطاني، والسياسة الشرعية **غياث الأمم في التياث الظلم**، بوصفه من أهم مصنفات الفقه السلطاني على مدى القرون التي سبقت ابن خلدون. وفيه طرح قريب من طرح **المقدمة**، لجهة الاحتكام إلى القوة اللازمة لقيام الإمامة. وكتاب الجويني، هو المرجع النظري الأساسي لمفهوم الشوكة، ودورها في تصحيح إمامة الإمام، من ضمن التطبيق العملي لنظرية مقاصد الشريعة. وهو المنهج نفسه الذي اعتمده ابن خلدون في شرح حركية السلطة، والدور المحوري للعصبية؛ أي النهج المقاصدي في قراءة أبعاد الحكم الشرعي المراد تنزيله على الواقع.

وفي هذا الإطار، يتساءل الدارسون لابن خلدون حين تفنيد أصول **المقدمة** وروافدها، هل نزل ابن خلدون -كما يقول علي الوردي- إلى الواقع الملموس، بعد الانفكاك عن المنطق اليوناني الصوري إلى رحاب المنطق التجريبي[٢] أم بقي ابن خلدون أسير الفلسفة القديمة لا يخرج عن نطاقها اتباعاً للفارابي (-٣٣٩هـ/٩٥٠م) وابن رشد كما قال محسن مهدي (-١٤٢٩هـ/٢٠٠٧م)[٣]؟. هل كان يؤسس للخروج

---

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ١١-١٦.

٢. يقول علي الوردي إن ابن خلدون ثار على قواعد المنطق القديم، وهي الذاتية، وعدم التناقض، والوسط المرفوع. فقانون الذاتية، يعني أن الشيء يكون هو نفسه. فيما الجانب الحركي لنظرية ابن خلدون، يعني أن المجتمع في تغير مستمر. وقانون عدم التناقض، يعني أن الشيء لا يكون هو ونقيضه في آن. لكن ابن خلدون في الجانب السكوني من نظريته يذهب إلى أن الشيء يمكن أن يكون له أكثر من وجه. أما قانون الوسط المرفوع، فهو أن الشيء إما أن يكون هذا أو ذاك، في حين أن ابن خلدون اعتمد مبدأ التدريج في التحوّل. انظر كتابه: **منطق ابن خلدون**، ٧٦، ٧٧، ٨٠-٨٣.

٣. Muhsin Mahdi (-٢٠٠٧), *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, George Allen and Unwin Ltd, ١٩٥٧, ٢٨٥-٢٨٦.

من التقليد الديني إلى رحاب الفكر المادي الموضوعي كما قال كامل عياد (-١٤٠٨هـ/١٩٨٦م)[1] أم كان ينطلق من التراث الكلامي والفقهي ليبقى في حدوده وآفاقه دون قطيعة منهجية مع الماضي بحسب ناجية الوريمي بوعجيلة[2]؟ هل تأثر ابن خلدون بابن تيمية في مصنفاته عن السياسة الشرعية ومنها كتاب **الحسبة** كما يقول المستشرق الإنكليزي هاميلتون جب[3]، أم تأثر بالغزالي لا سيما كتابيه **ميزان العمل** و**فضائح الباطنية** كما يقول محمد عابد الجابري[4]؟ هل سار ابن خلدون على نهج أبي

---

١. انظر مثلاً محمد كامل عياد (-١٤٠٨هـ/١٩٨٦م)، **مجلة الثقافة**، دمشق، ٢، مايو ١٩٣٣م، ١٥٧-١٥٨، حيث يقول إن ابن خلدون لم يتقيد بالنظرية الدينية في للتاريخ، معتبراً أن الأنبياء أنفسهم يخضعون للقوانين التاريخية، وأن الأزمات السياسية والاجتماعية والفكرية، بل الدينية أيضاً هي نتائج الأزمة الاقتصادية.

٢. اختلف الباحثون في ابن خلدون وفق خطوطهم الفكرية، فمنهم كالباحثة التونسية ناجية الوريمي بوعجيلة، رأى أن ابن خلدون لم يخرج من المنطلقات الدينية، وهو موقف الاتجاه الإسلامي. انظر كتابها: **حفريات في الخطاب الخلدوني**، ٣٥، وانظر كذلك مصطفى الشكعة، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط٣، ١٩٩٢م، ٧٩-١١٣، و١١٥-١٣٠، و١٣١-١٤٠.

٣. انظر هاميلتون جب Hamilton Gibb (-١٣٩٢هـ/١٩٧١م)، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس وآخرين، بيروت، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٧٩م، ٢٢٣. والنص هو: "وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم، لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع، والتعاون، والتناصر. فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم. ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع؛ فإذا اجتمعوا، فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها المفسدة". ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ٧. ويزيد جب أنه لم يطلع على كتاب الجويني **غياث الإمام** كما جاء عنوانه في كتاب **تاريخ الأدب العربي** لكارل بروكلمان Carl Brockelmann (-١٩٥٦م)، وإلا لتمكن من رصد تطور النظرية السنية في الخلافة. انظر كتابه: **دراسات في حضارة الإسلام**، ١٨٧. وانظر كتاب بروكلمان الآنف ذكره، ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف وعمر صابر عبد الجليل وسعيد حسن بحيري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ٤، ٤٣.

٤. يشرح الغزالي في **ميزان العمل** واقع التعصب للمذاهب، فيقول إن من وُلد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية أو الحنفية، انغرس فيه منذ صباه التعصب له، والذود دونه والذم لما سواه. ويضيف أن معنى التعصب، هو أن ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة. ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضها لبعض. ومبدأ هذا التعصب، حرص جماعة على طلب الرياسة باستتباع العوام. انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤م، ٤٠٦. ويقول الجابري إن هذا مثال على الأسس الإسلامية الواضحة لمقدمة ابن خلدون. انظر كتابه: **العصبية والدولة**، ١٣٥. لكن الغزالي يبقى بعيداً نسبياً عن المعنى الحقيقي لمفهوم العصبية خلدونياً، لا سيما إذا أكملنا الاستشهاد في الفقرة عينها التي استعان بها الجابري حين يصف الغزالي كيفية جذب العوام فيقول: "ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر، فجعلت المذاهب في تفاصيل الأديان جامعاً، فانقسم الناس فرقاً، وتحركت=

بكر الباقلاني في الخروج المدّعى عن مبدأ قرشية الإمام بسبب انحلال عصبية العرب ولا سيما قريش، كي يؤسس علم العمران استناداً إلى مفهوم العصبية، أم تغاضى عمداً عن الإمام الجويني مصدراً رئيسياً خشية أن يجرّ عليه ذلك غضب خصومه المالكية؟. وبالإجمال، هل كانت دوافعه النفسية من إحباط وانجراح الذات والانكفاء عليها، هي الحافز لادعاء الأصالة العلمية وإغفال مصادره التي أفاد منها؟.

إن محاولة الإجابة على كل هذه التساؤلات ليست هدف هذا البحث، لكن ما يتعلق حصراً بإشكاليته، وتتجلى بإغفال أثر الجويني في **المقدمة** كأحد مصادرها الأساسية[١]. وحتى إن كان ابن خلدون أفاد من الفقه السلطاني ومفهوم الشوكة، فإن ذلك قد يكون بحسب جب والجابري تأثراً بفقهاء تأثروا بدورهم بالجويني كالغزالي وابن تيمية، لا بكتاب الجويني مباشرة. والجابري هو أكثر من حوّم حول تأثر ابن خلدون بالفقه السلطاني ومفهوم الشوكة خاصة. لكنه ذهب إلى أن الغزالي بإصراره على دور الشوكة في انعقاد الإمامة، يمثّل مرحلة جديدة في تطوّر نظرية أهل السنة في الخلافة، وأن ابن خلدون هو المرحلة التالية مباشرة[٢]. ومعلوم أن الجويني قبل الغزالي، هو من أعطى الشوكة أبعادها الفقهية السياسية. وأما الغزالي، فيختلف عن الجويني كما عن ابن خلدون، في كيفية إنزاله معنى الشوكة على الواقع السياسي في عصره، إذ اعتبر أن شوكة الخليفة العباسي المستظهر بالله مستمدة من شوكة السلاجقة الأتراك، بسبب طاعتهم إياه على العموم، أي إن شوكة الأتراك السلاجقة هي بالضرورة شوكة الخليفة، فلا يكون مفتقراً إليها. وهذا التعليل انفرد به الغزالي من بعد الجويني.

وما سنركّز فيه النظر في هذا المبحث، هو الاستدلال على فرضية البحث بالقرائن والسياقات والمقارنات، بعد إيراد أمثلة في مواضع عدة من **المقدمة**، استعان فيها ابن خلدون بأفكار من سبقه

عوامل الحسد والمنافسة، فاشتد تعصبهم واستحكم به تناصرهم". فالكلام عن دور التعصب المذهبي في قيام عصبيات، لا عن رابطة الدم وما في معناها عند ابن خلدون. أما أثر **فضائح الباطنية** في **المقدمة**، فيخص مفهوم الشوكة المستعمل من قبل الغزالي، وقد يكون ابن خلدون استند إليه بحسب الجابري.

١. يرفض فهمي جدعان فكرة أن ابن خلدون أخفى مصادره عمداً، وأنه لم يقصد شيئاً من ذلك على الإطلاق، وهذا يتناقض من حيث المبدأ مع ما يفترضه هذا البحث، انظر: فهمي جدعان، ابن خلدون في الفكر العربي الحديث، من كتاب **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، ٤٤٣-٤٤٤.

٢ - الجابري، **العصبية والدولة**، ١٣٤.

وطوّرها دون الإشارة إلى مصادرها، إضافة إلى الكتب التي انتقدها باقتضاب أو أقرّ بالرجوع إليها، مما يؤكد أولاً استعانته بالمصادر الإسلامية السابقة. ثم الانتقال إلى مواضع استعان فيها ابن خلدون باستدلالات من **الغياثي** للجويني، بما يعزز فكرة اطلاعه عليه، وإفادته منه في طرحه مفهوم العصبية وعلم العمران.

أ- الإفادة من مصادر سابقة:

لم ينطلق ابن خلدون من فراغ حين أسس علم العمران وأفرد قواعده. بل بنى على ما سبق من علوم، ومعارف، وتجارب عامة وخاصة. وليست مهمة هذا البحث، استقصاء مصادر المقدمة، وتحقيق مظانها، بل الاكتفاء بإيراد شواهد على الاقتباس المباشر من مصادر سابقة أو تطوير نصوص منها، ومقارنتها بالنص الخلدوني؛ وذلك للدلالة على منهج ابن خلدون في استعمال أفكار سبق تسطيرها في مصنفات قبله دون الإشارة إليها. وأنه بالطريقة نفسها، أفاد من الجويني، ومن مفهوم الشوكة عنده. وفيما يلي اقتباسات من غير الجويني:

أولاً، يخطّئ ابن خلدون الطرطوشي (-٥٢٠هـ/١٢٢٦م) لإغفاله العصبية لدى تحليل عوامل النصر في المعركة بين جيشين، وذلك حين يذكر في **سراج الملوك**، أن ذلك يكون إذا زاد عدد الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر[1]. وإنما الصحيح المعتبر في الغلب عند ابن خلدون، هو حال العصبية أن تكون في جانب من الجانبين، عصبية واحدة جامعة لكلهم، وفي الجانب الآخر عصائب متعددة. والجانبان معاً متقاربان في العدة. فالجانب الذي فيه عصبية واحدة، أقوى وأغلب من الجانب الذي هو عصائب متعددة؛ لأن العصائب إذا كانت متعددة، يقع بينها من التخاذل ما يقع مع الوحدان المفترقين الفاقدين للعصبية، إذ تتنزل كل عصابة منهم منزلة الواحد. وبناء

---

١. انظر الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد الفهري (-٥٢٠هـ/١٢٢٦م)، **سراج الملوك**، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤م، ٦٨٥-٦٨٦، وفيها ذكر خبر معركة بين المستعين بن هود (-٥٠٣هـ/١١٠٩م) وأحد القادة النصارى على مدينة وشقة، وهي من ثغور الأندلس، حيث يقول إن الجيش النصراني انتصر على جيش المسلمين لأنه حوى شجاعاً واحداً زائداً عما كان يضم جيش المسلمين، فانهزم المسلمون.

على هذا، يأخذ ابن خلدون على الطرطوشي نسيان شأن العصبية في جيله، وبلده[١]. فبهذه العصبية، يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها. وقد ظنّ الطرطوشي – بحسب ابن خلدون – أن الاهتمام بحاجات الجنود[٢]، أي دفع الرواتب بانتظام، هو من عوامل استقرار الدول. ويقول ابن خلدون إن كلامه هذا لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها، عندما تحتاج إلى العصبية، وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة، بعد التمهيد، واستقرار الملك في النصاب، واستحكام الصبغة لأهله. فالرجل، أي الطرطوشي إنما أدرك الدولة في هَرَمها لا فتوتها، أي دول الطوائف في الأندلس، وذلك عند اختلال دولة بني أمية، وانقراض عصبيتها من العرب، مع الاعتماد على الجند ذوي الرواتب للمدافعة[٣].

ثانياً، يخطّئ ابنُ خلدون الفيلسوفَ القرطبي ابن رشد في إيراده مفهوم الحسب في كتابه **تلخيص الخطابة** دون أن يتعرض إلى العصبية ودورها[٤]، متسائلاً: "ما الذي ينفعه قِدَم نُزُل أهل الحسب بالمدينة إن لم تكن لهم عصابة يُرهب بها جانبهم وتحمل غيرهم على القبول منهم؟ فالخطابة هي استمالة من تؤثّر استمالته، وهم أهل الحل والعقد. وأما من لا قدرة له البتة، فلا يلتفت إليه، ولا يقدر على استمالة أحد ولا يستمال هو، مبرّراً ذلك بأن ابن رشد رُبّي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنِسوا أحوالها[٥]. لكن لابن رشد موقف واضح من مبدأ التغلب في السلطة في كتابه الآخر **الضروري في السياسة**، فهو ليس ممن نسي العصبية وحسب، بل هو صاحب فلسفة سياسية مضادة لمبدأ الغلبة. وفي هذا المجال، يذكر ابن رشد أنواع المدن ومنها مدن الغلبة، معرّضاً بالحكم الموحّدي في أيامه، والذي قام تحت شعار

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٤٧٧–٤٧٨.

٢. يقول الطرطوشي: اعلم أيها الملك أن الجند عِدد الملك وحصونه ومعاقله وأوتاده... إلى أن يصل إلى قوله: ولا يستصلح الجند إلا بإدرار أرزاقهم وسد حاجاتهم. انظر كتابه: **سراج الملوك**، ٤٩٢.

٣. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٢٧٣.

٤. ذكر ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (–٥٩٥هـ/١١٩٨م) كرم الحسب كجزء من حسن الحال، ثم قال: فالحسب فهو أن يكون القوم الذين هو منهم أول من نزل بالمدينة أو يكونوا قدماء النزول فيها، ويكونوا مع ذلك حكاماً أو رؤساء ذوي ذكر جميل أو كثرة عدد. إلى أن يقول: أو يكونوا ممن نال الأمور الجميلة المغبوطة عند الناس، وإن لم يكونوا حكاماً ولا رؤساء. انظر كتابه: **تلخيص الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٦٧م، ٧٢، ٧٤–٧٥.

٥. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٢٣٧–٢٣٨.

الإصلاح الديني، فتحوّل إلى حكم غلبة، كما هو حال مدن الغلبة الأخرى[1]. وفي هذه المدن، ينقسم المجتمع إلى عامة وسادة. يسلب السادة أموال العامة، فيعمل العامة على الإطاحة بالسادة، ويجتهد السيد في التغلب عليهم. ويتعرض ابن رشد إلى غايات مدن الغلبة فيقول: إن ما يُقصد من اجتماع أهلها، وصول الغالب إلى ما يضعه غاية لنفسه، ولا يكون للعامة غاية يقصدونها سوى خدمة المتسلط. فهم أشبه بالعبيد إن لم يكونوا عبيداً فعلاً. وهذا الاجتماع في غاية المناقضة مع الاجتماع الفاضل[2]. وحتى في طور التناقض في الموقف من الغلبة بينهما، يظهر تشابه في التحليل بين ابن رشد وابن خلدون، حين يذكر الأول حركية الغلبة في تلك المدن، بما يمكن مقارنته بأدوار العصبية لدى ابن خلدون طبقاً لأطوار الملك، من حيث تكوّن عصبية السيّد بين العصبيات الأخرى، ثم تحالف العصبيات بمقدار الغاية من الغلبة والقهر، ونصيبها من السلطة، وقد يكون أهل مدينة بكلّيتها متآزرين على غلبة سائر الأمم لا غلبة بعضهم بعضاً[3].

ثالثاً، يعترض ابن خلدون على القاضي أبي بكر بن العربي بسبب قوله إن الحسين بن علي رضي الله عنه قُتل بشرع جده[4]. ويبدو من كلام ابن العربي في **العواصم** أن العلة لا تكمن فقط في قلة أنصار الحسين بل في تحذير النبي من الفتن. لكن ابن خلدون كعادته في **المقدمة**، اقتبس الفكرة وطوّرها وفق

---

١. انظر ابن رشد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية أحمد شحلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ١٧٦. والكتاب مفقود بالعربية، لذا نُقلت ترجمته العبرية إلى العربية. ويعرّض ابن رشد في هذا المجال بالدولة الموحدية الإمامية، لأن مؤسسها المهدي بن تومرت ادعى الإمامة، فيقول: "فالتشابه بين المدن الإمامية ومدن الغلبة، إنما كثيراً ما تكون في تحول أجزاء الإمامية في هذه المدن إلى فئة غالبة تزيف من مقصدها الإمامي".

٢. انظر المصدر نفسه، ١٧٦-١٧٧.

٣. انظر المصدر نفسه، ١٧٨-١٧٩.

٤. يقول القاضي ابن العربي إن الحسين رضي الله عنه لم يقبل نصيحة أعلم زمانه ابن عباس. وعدل عن رأي شيخ الصحابة ابن عمر. ليس حوله من مثله. ولا له من الأنصار من يرعى حقه. ولا من يبذل نفسه دونه. فأردنا أن نطهر الأرض من خمر يزيد فأرقنا دم الحسين، فجاءتنا مصيبة لا يجبرها سرور الدهر. وما خرج إليه أحد إلا بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جده المحذّر من الدخول في الفتن، ومنه الحديث: "فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان"، رواه مسلم في **صحيحه**، رقم الحديث (٣٥٥١). انظر كتابه: **العواصم من القواصم**، ٣٣٧-٣٣٨.

معادلة العصبية، علماً أن ابن العربي كما غيره من العلماء يحكم على العصبية بمعناها الأصلي سلباً لا إيجاباً[1]. فقد نُسي أمر العصبية أول الإسلام كما يقول ابن خلدون بسبب الخوارق ونزول الوحي، إلى أن عادت العصبية كما كانت ولمن كانت من قبل بعد انقطاع النبوة. ولا يُجيز ابن خلدون قتل الحسين رضي الله عنه لأن شرط قتال البغاة الخارجين على الإمام أن يكون الإمام عادلاً، ولم يكن يزيد بن معاوية كذلك[2]. وفي موضع آخر، يقتبس ابن خلدون من **العواصم** فكرة انفرد بها القاضي ابن العربي[3] موظفاً إياها في علم العمران، لخدمة معادلة العصبية والملك، فيتبنى رأيه في اعتبار معاوية خليفة لا ملكاً، متابعاً إياه في إسقاط حديث: "الخلافة ثلاثون سنة"، دون الإشارة إلى مصدر الاقتباس[4]. وعليه، يعتبر ابن خلدون أن معاوية كان أول خلفاء المغالبة والعصبية، فهو من الخلفاء الراشدين، ولا يقال إن الملك أدون رتبة من الخلافة فكيف يكون خليفة ملكاً؟ وقال إن الملك الذي يخالف الخلافة هو الجبروتية المعبر عنها بالكسروية التي أنكرها عمر على معاوية حين رأى ظواهرها. وأما الملك الذي هو الغلبة والقهر بالعصبية والشوكة، فلا ينافي الخلافة ولا النبوة. والقانون في ذلك، عرض أفعالهم على الصحيح من الأخبار لا بالواهي[5]، علماً أن ابن العربي ينصح بالاعتماد على تاريخ الطبري، ونبذ المسعودي[6]، وهو ما اتبعه ابن خلدون في **تاريخه**.

---

١. انظر القاضي ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ٣٤٠.

٢. ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٧٧-٣٧٩.

٣. جاء في **العواصم من القواصم**، ٣٢٤-٣٢٥، أن معاوية خليفة وليس بملك، واستدل ابن العربي بالصلح بين الحسن بن علي رضي الله عنه لتعزيز مقولته، وقال إن الله قال في نبيه داود وهو أفضل من كل معاوية: ﴿**وآتاه الله الملك والحكمة**﴾ (البقرة: ٢٥١)، فجعل النبوة ملكاً، مضيفاً: "فلا تلتفتوا إلى أحاديث ضعف سندها ومعناها".

٤. انظر ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، ٢، ٦٥٠.

٥. انظر المصدر نفسه، ٢، ٦٥٠-٦٥١.

٦. يقول ابن العربي: "ولا تقبلوا رواية إلا عن أيمة الحديث، ولا تسمعوا لمؤرخ كلاماً إلا للطبري، وغير ذلك هو الموت الأحمر". انظر كتابه: **العواصم من القواصم**، ٣٥٣.

رابعاً، أما ابن تيمية فيبدو بمنهجه الحرفي والمقاصدي في آن، كأحد المصادر المحتملة التي أفاد منها ابن خلدون لا سيما في الفقه السلطاني[١]. فابن تيمية يجوّز إضفاء لقب الخلافة على من جاؤوا بعد الخلفاء الراشدين، وإن كانوا ملوكاً ولم يكونوا خلفاء الأنبياء، بدليل ما رواه البخاري ومسلم في **صحيحيهما** عن أبي هريرة عن رسول الله: "كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر"[٢]، فقوله تكثر دليل على من سوى الراشدين، فإنهم لم يكونوا كثيراً[٣]. أما عن جواز انتقال الأمر من خلافة النبوة إلى الملك، من وجهة فقهية، فيرى ابن تيمية أنّ الأصل في خلافة النبوة أنها واجبة لكن بشرط القدرة على القيام بمقتضياتها. فإن كان التحوّل إلى الملك لعجز أو اجتهاد سائغ كان ذو الملك معذوراً في ذلك. و"أنّ اختيار الملك جائز في شريعتنا كجوازه في غير شريعتنا، فهذا التقدير إذا فُرض أنه حق، فلا إثم على الملك العادل أيضاً"[٤]. ويقول ابن تيمية بوجوب ترك النص لو وُجد إلى غير المنصوص عليه، حفظاً لمقاصد الولاية، في رده على الشيعة في مسألة تعيين الإمام بالنص[٥]. ويقول ابن خلدون إن الله جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده. وهو مخاطب بذلك. ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي[٦]. والقاعدة هي نفسها التي يقول بها ابن تيمية في هذا الموضع.

---

١. يقول محمد المختار الشنقيطي: "إن ابن خلدون عاش بعد عصر ابن تيمية بقليل. ولا دليل على أنه أخذ عنه أو تأثر به. لكنه سار على نهج ابن تيمية في التمييز بين الخلافة والملك تمييزاً فكرياً وأخلاقياً دقيقاً". انظر كتابه: **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي**، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٨م، ٣١٩.

٢. أخرجه البخاري في صحيحه، رقم الحديث (٣٤٥٥)، ومسلم في **صحيحه**، رقم الحديث (١٨٤٢)، واللفظ له.

٣. انظر ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ٢٠٠٤م، ٣٥، ١٥.

٤. المصدر نفسه، ١٧-١٨.

٥. انظر ابن تيمية، **منهاج السنة**، ١، ٥٥٤.

٦. المصدر نفسه، ١، ٣٤٢-٣٤٣.

ب– شواهد الاقتباس من الجويني:

أفاد ابن خلدون من الجويني وكتابه **غياث الأمم** خاصة، وكذلك من كتابه الآخر في علم الكلام، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**. كما أفاد من غيره من متكلمين وفقهاء وفلاسفة، بحسب ما سبقت الإشارة إلى الأمر، وفق الاقتباسات الأكثر دلالة. لكن ما يميّز تأثر ابن خلدون بالجويني من غيره، أن مفهوم العصبية قريب جداً من مفهوم الشوكة، ومُفضٍ إليه بالتسلسل الطبيعي، عصبية، فشوكة، فمُلك، ما يعزز إشكالية البحث، خاصة وأن العصبية هي المفهوم الأساسي في علم العمران الخلدوني. والمفارقة أن مصطلح الشوكة ورد في كتاب الجويني أقل مما ورد في **مقدمة** ابن خلدون[1]. وهو مؤشر إلى مدى اعتماد ابن خلدون على مفهوم الشوكة ودورها في قيام الإمامة وسقوطها، ليبني عليها نظرية العصبية في قيام الدول وسقوطها. لكن يمكن أن يُطرح سؤال، وهو: ماذا لو كان ابن خلدون اقتبس مفهوم الشوكة بما يعنيه ويرمز إليه، من الغزالي أو ابن تيمية أو كليهما، وليس من الجويني؟ وهل يكون أفاد من كتاب الجويني **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، وليس من **غياث الأمم** في شأن التردد عنده في اشتراط النسب القرشي كصفة لازمة من صفات الإمام؟ إن محاولة الإجابة تستدعي البحث أولاً عن شواهد من اقتباسات أخرى لابن خلدون من آراء الجويني في **غياث الأمم** غير مفهوم الشوكة للدلالة على الإشكالية المطروحة. فلو تبين أن ابن خلدون اقتبس آراء أخرى من الكتاب المذكور، غير مفهوم الشوكة ودلالاتها، فهذا يحسم المسألة إجمالاً، وهي أنه أفاد من كتاب **غياث الأمم**.

وفيما يلي أبرز تلك الشواهد:

أولاً، إن الجويني يشترط فيمن يريد دفع المتصدّي للإمامة، إذا عظمت جنايته وكثرت عاديته، وخيف بسببه ضياع البيضة، وتبدّد دعائم الإسلام، أن يكون رجلاً مطاعاً ذا أتباع؛ أي أن يكون صاحب شوكة. فلا نُطلق الآحاد أي الأفراد في أطراف البلاد أن يثوروا على المتصدّي بحسب تعبيره، فإنهم لو

١. ورد مفهوم الشوكة في **غياث الأمم** ٢٤ مرة فيما ورد ٤٣ مرة في **مقدمة** ابن خلدون، مما يدل أولاً على استقرار مفهوم الشوكة في مدونات الفقهاء والمتكلمين بعد الجويني بما هو مصطلح يدل على آلة الغلبة وتعني الجند. ويدل ثانياً على الاستعانة بمفهوم الشوكة في **المقدمة** تبريراً لمفهوم العصبية. وما يجمع بين المفهومين أنهما من جنس الآلة التي تفضي بطبعها إلى الملك، وإن كان ابن خلدون ينيط بالعصبية وحدها دور تأسيس الملك، مع إغفال مرحلة الشوكة.

فعلوا ذلك لاصطلموا أي أُبيدوا. وكان ذلك سبباً في زيادة المحن وإثارة الفتن[1]. وجاء هذا النص استطرادياً في سياق ما جرى مع علي رضي الله عنه، والمعارك التي خاضها ضد الناكثين لبيعته، وضد الباغين عليه. ويبدو أن العبارة تنطبق إجمالاً على خروج الحسين رضي الله عنه بوجه يزيد بن معاوية. فقد خرج دون اعتماد منه على قوة وشوكة، فكان ذلك سبباً في مقتله[2]. وبالمقابل، يؤكد ابن خلدون تحت عنوان أن الدعوة الدينية من دون عصبية لا تتم، أن كل أمر تُحمل عليه الكافة، فلا بدّ له من عصبية. حتى دعوة الأنبياء تحتاج إليها، فكيف بما هو أقل من ذلك؟ ويورد قصصاً لأحوال ثوار من العامة والفقهاء، قاموا بتغيير المنكر بأيديهم، فانتهى بهم الحال إلى المهالك بسبب افتقادهم إلى عصبية. وذلك لأن أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ولا يهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر[3]. وفي موضع آخر من **المقدمة**، يتناول ابن خلدون مسألة خروج الحسين رضي الله عنه، فيعزو خطأه إلى سوء تقدير منه لجهة ما يملكه من الشوكة لمقارعة يزيد، مع تمتعه هو بالعدالة بخلاف يزيد[4]. فالمقارنة بين الكتابين، **الغياثي** و**المقدمة**، تؤكد انطباق المعنى، مع الفارق، وهو أن الجويني يوجز ويرمز، وابن خلدون يفصّل ويبرّر.

ثانياً، يفصّل الجويني في حالة سقوط شوكة إمام صحيحة إمامته فيقول: "لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثّت[5] شوكته، ووهنت عدّته، ووهت مُنّته، ونفرت منه القلوب من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على عقل ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى من خلل في عقل أو عته، وخبل أو زلل في قول أو فعل أو تقاعد عن نبل ونضل. ولكن خذله الأنصار، ولم تواته الأقدار بعد تقدم العهد إليه أو صحيح الاختيار. ولم نجد لهذه الحالة مستدركاً، ولا في تثبيت منصب الإمامة له مستمسكاً، فالوجه نصب إمام

---

١. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ١١٥-١١٦.

٢. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٧٧-٣٧٩.

٣. انظر المصدر نفسه، ١، ٢٧٨-٢٧٩.

٤. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٧٩.

٥. الرثّ البالي. والرثّة أيضاً ضعفاء الناس. فيكون المعنى: ضعفت شوكته. انظر الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (-٨١٧هـ/١٤١٤م)، **القاموس المحيط**، تحقيق مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م، ١٦٩.

مطاع، ولو بذل الإمام المحقّق أقصى ما يستطاع"[1]. وهذا الذي ذهب إليه الجويني في إسقاط إمامة من فقد شوكته على الرغم مما يتمتع به من كفاية، لافتقاره إلى القدرة على تنفيذ المهمات وتحمّل الأعباء، هي أكثر ما تتطابق مع نظرية ابن خلدون فيما يخص دور العصبية في قيام الدول عندما تكون قوية، وسقوط تلك الدول حين تضعف العصبية. فالجويني باعتماده على مقاصد الشريعة منهجاً متبعاً في آرائه الفقهية، قد خرج من النمط التفكيري المتوارث في مسائل السياسة والحكم. فجعل مناط الحكم هو ميزان القوى، وليس مجرد عقد الإمامة. وهو بالضبط ما رنا إليه ابن خلدون. وعليه، فمن الممكن القول إن الجويني بهذه القاعدة، قد أرسى مشروعية معينة لابن خلدون لاحقاً في اجتراحه مفهوم العصبية الذي يكاد يتطابق مع مفهوم الشوكة. وهو ما يظهر في استعمال **المقدمة** للشوكة كمصطلح رديف للعصبية، وليس مفارقاً لها، من حيث الدور والوظيفة مع اختلاف المجال العلمي لكلّ من المفهومين، العصبية في العمران البشري، والشوكة في الأحكام السلطانية.

ثالثاً، يقول الجويني إنه إذا ثار أحدهم لحاجة، ثم تحققت حاجته؛ فليس له أن يبايَع، ولا أن يجبر أهل العقد على اختياره. لكن إذا تألبت عليه جموع، ولو أراد أن يتحوّل عنهم لم يستطع، وكان يجرّ محاولة ذلك عليه وعلى الناس فتناً لا تطاق، وفي استقراره الاتساق والانتظام، ورفاهية أهل الإسلام، فيجب تقريره كما تقدّم[2]، أي في سياق الحديث عن استظهار ذي شوكة بشوكته متصدياً للإمامة. ويبدو نص الجويني عاماً دون توافر أي قرينة واضحة عمن هو المقصود بذلك الكلام. لكن ابن خلدون يُسقط شبه هذا الكلام على حالة تاريخية معينة مستعملاً الحجة نفسها. فهو يبرّر أعمال معاوية بن أبي سفيان في التغلب على منصب الإمامة، قائلاً: إنه لم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية. ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتضاء الحق من أتباعهم. فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو قد حملهم معاوية على غير تلك الطريقة، وخالفهم في الانفراد بالأمر، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة[3]. فهل كان الجويني يقصد معاوية، وأدرك ذلك ابن خلدون أم أسقط ابن خلدون

---

١. الجويني، **غياث الأمم**، ١١٦-١١٧.

٢. انظر المصدر نفسه، ٣٢٧.

٣. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣٦٠.

تعليل الجويني على حالة مخصوصة هي معاوية ولي دم عثمان رضي الله عنه؟ الحاصل أن الاقتباس قد حدث في أي حال.

رابعاً، يشترط الجويني صفة الكفاية في الإمام، والاستقلال بالأمور والاستبداد بها من خصائص الكفاية التي هي صفة أساسية[١]. والكفاية بحسب تعريف الجويني هي "الاستقلال بتأدية الأصوب شرعاً في الأمور المنوطة بالإمام"[٢]. ويقول في موضع آخر بشأن شرائط الكفاية: "أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسدّ الثغور، وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين لا تَزَعه هوادة نفس وخَوَر طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجبي الحدود"[٣]. وكل ما سبق يجتمع في مفهوم الكفاية، وهي مشروطة إجماعاً[٤]. أما ابن خلدون في تعريفه لشرط الكفاية، فقد جعل معرفة أحوال العصبية جزءاً منها[٥]. ثم لما ردّ ابن خلدون على جمهور العلماء الذين ما زالوا متمسكين بإمامة العاجز فاقد العصبية والشوكة، قال إن الافتقار إلى شوكة يؤدي إلى سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره. فإذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية، ذهبت الكفاية معهما. وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية، تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدِّين. وسقط اعتبار شروط هذا المنصب، وهو خلاف الإجماع[٦]. أما كيف قامت هذه المعادلة، فيعود ذلك إلى مركزية مفهوم الكفاية عند الجويني. وبما أن الكفاية من دون شوكة لا قيمة عملياً لها، فإن العصبية الخلدونية المستوحاة من الشوكة، هي شرط كذلك لاعتبار الكفاية التي هي شرط أساسي للإمام. وهي كذلك لأنه من دون كفاية سقط اعتبارا العلم والدين؛ فليس لذي العلم أو الدين أي دور في المنصب من دون الكفاية التي عليها المدار وإليها المرجع.

---

١. انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ١، ٣١٠.

٢. الجويني، **غياث الأمم**، ٨٦.

٣. الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ٤٢٦.

٤. انظر المصدر نفسه.

٥. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٣٩-٣٤٠.

٦. انظر المصدر نفسه، ١، ٣٤١-٣٤٢.

خامساً، يقلل الجويني من شأن اشتراط النسب القرشي في الإمام دون أن يسقطه تماماً تاركاً إياه محل نظر. ففي **العقيدة النظامية** يعتبر أن شرط الإمام أن يكون من صميم قريش أمر مختلف فيه[١]. وفي **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، أضاف رأيه الخاص، وهو أن "للاحتمال فيه عندي مجال"[٢]، بمعنى أنه يمكن أن لا يكون شرطاً للإمامة. أما في **غياث الأمم**، فتناول بالتفصيل الموازنة بين قرشي غير ذي كفاية وبين غير قرشي ذي كفاية، مرجحاً صاحب الكفاية غير القرشي، ما يعني الخروج من شرط النسب القرشي عملياً في حالات مخصوصة، يمكن أن تطول بانتظار توفر القرشي ذي الكفاية، فتعود الإمامة إليه إن كان ممكناً ذلك دون وقوع فتنة. فالجويني يعتبر أن حديث "الأئمة من قريش" لا يبلغ مبلغ التواتر بحيث تكون دلالته قطعية، وأن العمدة في دليل آخر، وهو إجماع الأمة عليه عبر القرون[٣]. وعلى هذا، فإن الانتساب إلى قريش، معتبر في منصب الإمامة بالدرجة الأولى. لكن بشرط اتصافه كذلك بالاستقلال بالأمور، ومنها الكفاية. فإن لم يوجد قرشي مستقل، وعُثر على غير قرشي يتمتع بالاستقلال المطلوب، كان الأخير هو الأولى من الأول[٤]. وفي هذه الحالة، يعود الجويني إلى مقصد اشتراط النسب القرشي في الأصل، كي يبرّر تجاوزه عند افتقاد المرشّح لصفة الكفاية، فيقول إن "النسب ثبت اشتراطه تشريفاً لشجرة رسول الله؛ إذ لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حَسَب"[٥]. وليس مقبولاً وفق هذا المنطق، انتظار قرشي مستقل يصلح للإمامة في خضم الفتن والثورات[٦]. لكن إن ظهر بعد وقت ما، ذاك القرشي الكافي، فهل نترك الإمام المنتخب أم نخلعه ونأتي بالقرشي مكانه؟ يرتبط المآل عند الجويني بمن يملك الشوكة في نهاية التحليل. أما ابن خلدون، فينسب إلى الباقلاني إسقاط هذا الشرط. ويضيف تبريراته الخاصة من وجهة نظر مقاصد الشريعة، أي بسبب انحسار العصبية القرشية، وهي الأساس برأيه لقيام الملك والدولة. لكن لا يوجد في كتب الباقلاني ما يؤكد زعم ابن خلدون، كما أن الفقهاء المتأخرين نقلوا الإجماع على شرط القرشية.

١. انظر الجويني، **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، ١٣٠.
٢. الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ٣٢٨.
٣. انظر الجويني، **غياث الأمم**، ٧٩-٨٢.
٤. انظر المصدر نفسه، ٣٠٨.
٥. المصدر نفسه، ٣٠٨-٣٠٩.
٦. انظر المصدر نفسه، ٣٠٩.

ولو كان للباقلاني رأي مختلف لاشتهر، ولم يكن للإجماع مكان حينئذ. وحين يتهافت عزو هذا الرأي إلى الباقلاني، فلا يكون احتمال إلا أن يكون الرأي الخاص بالجويني في هذه المسألة، هو ما يقصده ابن خلدون، مع إغفال اسمه خطأ أو عمداً.

ملخص:

بذل ابن خلدون جهداً كبيراً ليس فقط لابتداع علم جديد، هو علم العمران، بل كذلك لإخفاء مصادر إلهامه، حرصاً على إحرازه السبق على غيره سواء أكانوا فلاسفة أو فقهاء. وفي هذا البحث المقارِن، تدل مؤشرات عدة على اقتباسه معاني وأفكار من الجويني في كتابه **غياث الأمم** على نحوٍ مباشر، وعلى محاولته تطويع مفهوم الشوكة لاستعماله كمستند لاجتراح مفهوم العصبية، وهو المفهوم المركزي الذي تقوم عليه حركيات علم العمران، وتنشأ بسببه دول وحضارات، ثم تتهاوى عند انحلالها. وإذا كان الأمر كذلك، فلم يكن ممكناً اعتماد العصبية في تشريع قيام الملك دون إسقاط شرط النسب القرشي كصفة ملازمة للإمام أو الخليفة. ووحده الجويني من بين فقهاء السنة ممن حوّم حول تجاوز هذا الشرط حين فقدان من يتصف بالكفاية والشوكة من المتصدين للسلطة. وفي هذه المسألة بالذات، تلتقي الطرق بين الجويني وابن خلدون.

خاتمة

خاتمة

أفاد ابن خلدون من علوم عصره ومن تجربته السياسية الحافلة خلال مرحلة مضطربة مرّت بها دول الأندلس والمغرب، كي يصوغ نظريته في علم العمران كنتيجة غير متوقعة من بحث محدّد في علم التاريخ وقواعده. فلم يكن هدفه في الأصل ابتداع علم جديد بقدر ما كان يريد طرح معايير تميّز الأخبار التاريخية الصحيحة من المغلوطة، كما أكد ابن خلدون أولاً، ثم انتقل إلى تبيان علم العمران أو علم الاجتماع الإنساني بحسب تعبيره. ويبرّر هذه النقلة من قضية منهجية في علم التاريخ، إلى عرض أسس علم الاجتماع أو علم العمران، بما نجم عن الغوص في البحث تارة، وبالإلهام الذي انتابه في خلوته بقلعة بني سلامة تارة أخرى.

وتنوّعت **المقدمة** علوماً ومواضيع ومسائل، فتحوّلت إلى موسوعة مصغرة؛ تضم أجزاء من علوم، وخلاصات مختلفة، مع إيراد آراء تربوية ومعرفية في المنظومة العلمية المعاصرة له، حتى اجتمع فيها القديم والجديد، وبحيث اختلطت الأفكار الخلدونية بآراء من قبله من العلماء، فلا يُعرف غالباً من أين يقتبس، ومتى يبدأ رأي غيره ومتى ينتهي، ليطرح ابن خلدون بعد ذلك إضافاته أو تعديلاته. فمن حيث العموم، تتضمن عناوين **المقدمة** فقرات تتمحور انتهاءً حول علم العمران وأدواته، ومفهوم العصبية وآثارها. لكنها من حيث التفصيل، تضم شذرات من عِبر التاريخ السياسي، بما يعزّز طرح العصبية كمفهوم مفتاحي لفهم أحداث التاريخ، وتضمينات متفرقة مما يمكن عزوه إلى الآداب السلطانية من خلال رسم معالم الحراك الاجتماعي العصبوي نحو السلطة، ومزالق السقوط والاندحار عقب الاستئثار بالسلطة دون بقية أفراد عصبية الحاكم؛ فكأنه ينصح الأمراء بأسلوب غير مباشر بتقرير عوامل تكوّن السلطة، ووسائل استمرارها أطول مدة ممكنة. وفيها أيضاً، إلى التصوف والمتصوفة، والسحر والتنجيم وكتاب الجفر وما فيه من تنبؤات، مُجتَزأ من علم الكلام، وفقه الأحكام السلطانية،

بهدف الربط بين مفهومي الشوكة والعصبية من جهة، والانطلاق من شرعية العلوم الإسلامية المتعارف عليها، لتحقيق مبتغاه المعرفي، وهو الاعتراف بأُبوّته لعلم جديد مبتدع، وربما السياسي أيضاً، وهو دخوله مجدداً إلى عالم السلطة من باب المستشار، أو صانع السياسات.

وبالإجمال، قد تبدو الفصول المتعلقة بحكم الإمامة عند الفرق الإسلامية، ومنها أهل السنة والجماعة، ولا سيما الإمعان في سرد بعض الأحكام السلطانية مثل صفات الإمام، بعيدة ظاهرياً عن مقصود الكتاب – وهو وضع قواعد علم العمران – إلا ما كان منه متعلقاً بالخلافة والملك، وعوامل نشوئهما، لارتباط ذلك بمفهوم العصبية عند ابن خلدون. وعلى هذا، لا يبدو فيها جدوى عملياً سوى اتخاذ علمي الكلام والفقه السياسي متكأً معرفياً من أجل رسم معالم العلم الجديد، وتبرير وجوده.

فعلى الرغم مما يبدو وكأنه تناول عَرَضي للأحكام السلطانية في **المقدمة** مع إضافة مفهوم العصبية إلى عناصر تعريف صفة الكفاية عند الإمام، والكفاية صفة لازمة لصحة انعقاد الإمامة من جهة، وصفة مرجّحة عند التفاضل والتنازع بين المرشحين لهذا المنصب من جهة أخرى، فإن قرائن عدة تشير إلى أن ابن خلدون كان يسعى من خلال الالتصاق بالفقه السياسي لا سيما في كيفية تشكّل السلطة، وتكوّن شرعيتها الدينية والسياسية، إلى إضفاء شرعية ما على مفهوم العصبية المذموم أصلاً في الأدبيات الإسلامية العامة سواء في النص الديني أو كتابات العلماء، وعلى استدخال علم جديد إلى المنظومة الإسلامية السائدة في ذلك العصر، هو علم العمران.

وإذا كان الدافع المعلن لتأسيس علم العمران، هو تصحيح أخبار التاريخ وتصويب مدوّناته. فالأهداف غير المعلنة من ابن خلدون، تتمثل بإثبات جدارته العلمية في وقت تعرض فيه لنكسات وخيبات في المستوى السياسي، إضافة إلى ظروف قاهرة منعت إكمال مرحلة التلقي على يد علماء عصره، بسبب وباء الطاعون الذي أباد كثيراً من سكان المغرب والأندلس في ذلك الوقت، فأفقده البيئة العلمية التي كان ينهل منها، فلم يكتمل تكوينه العلمي ليكون نداً لعلماء عصره. ومن الأسباب الأخرى، انشغالاته في بلاطات السلاطين والمؤامرات التي تحوم حولها. وهذه الأحداث بجملتها قد ولّدت لديه نزوعاً نفسياً إلى ملء النقص الذي عانى منه طوال حياته بالمقارنة مع علماء جيله المبرّزين، وكذلك إلى التعويض المعنوي عن خساراته المتتالية، وليس آخرها غرق أسرته في البحر في طريقها إلى القاهرة. لذلك

كله، كان ابن خلدون حريصاً على تأكيد أسبقيته في إنشاء علم العمران، متكامل الأركان والبراهين، بل ذهب إلى أنه أُلهم هذا العلم إلهاماً، باعتبار أنه كتب المقدمة في قلعة منعزلة بمغاراتها النائية عن مراكز الحضارة، وكأنه يتشبه بالمتصوفة الذين ينعزلون عن الناس في خلواتهم لمدد معينة، فتنتهي بالفتوح والتجليات الربانية على ما يجيء في مصطلحاتهم، في تكرار ظاهر لتجربة الغزالي، وسيراً على خطاه. وانكشاف علم بهذه الطريقة، يُضفي عليه هالة معينة. وقد يكون قرينة على تأثره بالغزالي أساساً. لكن تتوافر قرائن أخرى تفيد بأن ابن خلدون تأثر بالجويني، وبكتابه المرجعي في مجال الفقه السياسي، **غياث الأمم في التياث الظُّلَم**.

أما القول باستناد ابن خلدون إلى مفهوم الشوكة الذي هو المفهوم الموازي فقهياً لمفهوم العصبية عمرانياً، فلأن الشوكة علامة فارقة في المنظومة الفقهية السياسية للجويني. ومصطلح الشوكة مفهوم أداتي، استعمله الجويني ليكون مناط أحكام الإمامة، فيما كان الفقهاء من قبله يستعملون صفة القهر أو المنعة أو ما يرادفهما، للدلالة على الفعل نفسه، لا على الوسيلة المؤدية إليه. فالشوكة هي أداة القهر، وليست هي القهر نفسه. وابن خلدون بدوره استعمل مفهوماً أداتياً ليكون مناط الحكم كما الشوكة، وهو مفهوم العصبية. والعصبية ليست هي الغلبة بحدّ ذاتها، بل هي أداتها. وكلٌّ من الشوكة والعصبية ينتمي إلى مجال الاجتماع السياسي، بغض النظر عن غرض استعمالهما، أو حقلهما الأصلي، حتى إن ابن خلدون في تناوله الخلافة والملك وصفات الإمام، استعمل الشوكة والعصبية معاً في مواضع عدة، وبمعنى واحد. بل استعمل العصبية بمعنى الشوكة أحياناً أخرى، وعلى نحو استبدالي، وكأنهما كلمتان مترادفتان، مع أنهما ليستا كذلك. فإذا كانت الشوكة هي القوة العسكرية أو القوة عموماً، فإن العصبية التي هي التلاحم العائلي أو القبلي، أو رابطة القرابة أو ما في معناها، هي مؤدية بطبعها إلى الشوكة، وليس العكس. وعندما يستعمل ابن خلدون مفهوم العصبية محل الشوكة، فإنما ذلك يكون من باب أن العصبية هي شرط قيام الشوكة مع أن ذلك ليس بالضرورة أو لا على سبيل الحصر، فقد تكون شوكة من دون عصبية سابقة عليها، كما كانت شوكة المماليك الذين حكموا أصقاعاً من قلب العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العباسية في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. وقد توجد عصبية، ولا تتولد الشوكة اللازمة لتأسيس غلبة وملك، كما أشار ابن خلدون في **المقدمة**. لكن العصبية إن وُجدت بالمعنى الخلدوني فستكون الشوكة تحصيل حاصل، لأن مقصوده المباشر من هذا

المفهوم، هو العصبية المؤدية بطبعها إلى قيام الملك، وليس أي عصبية، فيما الشوكة هي المرحلة الانتقالية بينهما. تشتد عصبية ما، وتتغلب على العصبيات الأخرى، وتكون الشوكة هي الأداة الثانوية المتولدة من العصبية لتحقيق الغلبة فعلاً ولتأسيس الملك، فيما العصبية هي الأداة الأولى والأساسية.

وبناء على ما سلف، فقد كان الإمام الجويني في كتابه **الغياثي**، هو المرجع الأنسب لطرح ابن خلدون، بوصفه صاحب مبدأ الشوكة، وهذا له صلة عضوية بالعصبية. ويبقى احتمال بأن يكون ابن خلدون قد استعار مفهوم الشوكة من فقهاء لاحقين للجويني كانوا تأثروا به، مثل الغزالي أو ابن تيمية لا أن يكون متأثراً مباشرة بالجويني، وهما أكثر من تمثّل هذا المفهوم، واستعمله في تقرير أحكام الإمامة. لكن إعمال منهج المقارنة بين **الغياثي** و**المقدمة**، يؤكد حصول حالات التأثر الخلدوني بآراء الجويني وتقريراته، وهي تتلخص باقتباسات مباشرة من **الغياثي**، تطابق معها ابن خلدون بالمعنى، وتقارب معها لفظاً. كما أن ابن خلدون أولى عناية خاصة لمفهوم الكفاية، فأدخل ضمن تعريفه مفهوم العصبية، فأصبحت معرفة أحوال العصبية من مقومات كفاية الإمام. وبهذا صارت صفتا العلم والدين إضافة إلى الكفاية، منظومة متكاملة محورها العصبية. فإن سقطت العصبية، ذهبت الشوكة، ثم تداعت الكفاية، وسقطت بعدها صفتا العلم والدين، وهذه الشروط مطلوبة إجماعاً. ومعلوم أن الجويني هو من انفرد باستكشاف المنطقة الوسيطة بين الشوكة والكفاية، فهما صفتان غير مرتبطتين فيما بينهما بالضرورة وجوداً وعدماً، فقد توجد الشوكة ولا كفاية للإمام أو للمتصدّي للإمامة، والعكس صحيح. والكفاية هي صفة ذاتية للإمام، فيما الشوكة صفة موضوعية للإمامة. لكن بالمقابل، ثمة خيط دقيق بين هاتين الصفتين، بمعنى أن من شرط الكفاية كي تكون مؤثرة في تصحيح اختيار الإمام أن تتوافر معها الشوكة، كما أن الشوكة من دون الكفاية مظنة الزلل والتهاوي ولو بعد حين. وقد يُختار الإمام من أهل الحل والعقد ولا تكون له شوكة ابتداء، لكن مع التفاف الناس حوله بالبيعة والطاعة تتكوّن الشوكة، ولا يمكن أن ينجذب الناس إليه إن لم يكن ذا كفاية. وبالعكس، قد يحظى المتغلب بالشوكة ويحكم، فيُستغنى عن الكفاية في البدء، أو لا يكون له ذلك الاعتبار. لكن فقدان الكفاية هو من العوامل السلبية التي قد تؤدي مع الوقت قصيره أو طويله إلى انفضاض الناس من حوله، أو إلى تطلع متغلبين آخرين ليأخذوا مكانه. والمعنى من منظور معاكس أن كفاية الإمام لا تكفي من دون شوكة تؤهله لتولي وظائف الإمامة وتحقيق مقاصدها. فإن لم تتوافر الشوكة، لم يعد للكفاية وحدها أي جدوى. وينسحب الأمر استطراداً إلى

بقية الصفات. فمن دون كفاية، تتهاوى صفتا العلم والدين من حيث دورهما في الإمامة، فلا تكفيان وحدهما لترجيح متصدّ للإمامة على غيره. فالشوكة هي الأساس لانعقاد الإمامة. وعندما جعل ابن خلدون العصبية بدل الشوكة في المقام نفسه، أضحت المعادلة هي التالية: من دون عصبية، لا تصح إمامة أو يقوم مُلك من الناحيتين السياسية والدينية معاً. وهذا هو مراد ابن خلدون في نهاية التحليل: أن يجعل العصبية ذلك المفهوم الدخيل على الفقه السلطاني، مكان الشوكة من حيث الواقع والأثر.

ومع ذلك كله، أغفل ابن خلدون ذكر الجويني ودوره في تطوير الفقه السياسي وفق مقاصد الشريعة، ولم يذكر سوى أبي الحسن الماوردي لدى تطرّقه إلى الأحكام السلطانية، مع أن الماوردي صاحب نظرية إمارة الاستيلاء فقط، والمقصود منها صيانة مكانة الخليفة المستضعف أمام غلبة المتغلبين من الأمراء، لا إضفاء الشرعية على المتغلبين ذوي الكفاية مطلقاً كما فعل الجويني. والماوردي من مدرسة مختلفة عن مدرسة الجويني، فالأول من مدرسة العقد والحفاظ عليه مهما تكن الظروف القاهرة، فيما الجويني من مدرسة المقاصد الشرعية التي تُعنى بتغير الحكم بتغير الظروف طبقاً لمقاصده الأصلية، وابن خلدون من أتباع المدرسة الثانية لا الأولى. وهذا الإغفال من قبل ابن خلدون لا يمكن تفسيره مثلاً بعدم اطلاعه على الكتاب أو عدم توافره في الزمان والمكان حيث دوّن **مقدمته** في قلعة بني سلامة، وهي مكان منعزل وناءٍ عن الحواضر والمكتبات[1]. وذلك، لأن علماء المغرب اهتموا بكتب الجويني ومنها **الغياثي**. وكان بعضهم حريصاً على الحصول على نسخ من كتبه من المشرق خلال الرحلات إليه[2]. ولو فرضنا أن ابن خلدون لم يطلع على كتاب الجويني في الأندلس ولا في المغرب، فإن نسخ **الغياثي** كانت

١. تقع قلعة بني سلامة في الأطلس التلّي بمنطقة "تاغَزُوت"، على ارتفاع ١٢٦٠ متراً عن سطح البحر وعلى بُعد حوالى ٤٠٠ كيلومتر جنوب غربي العاصمة الجزائرية، وهي مكان حصين يشرف على سهول "وادي التَّحت" الشاسعة والخصبة. وفي هذه القلعة ثلاث مغارات، تُعرف منذ القرن الرابع عشر الميلادي بمغارات ابن خلدون، أو خلوة ابن خلدون، انظر: **القافلة**، خلوة ابن خلدون مغارات بني سلامة حيث وُلدت "المقدمة"، العدد ٢، المجلد ٦٧، الظهران (السعودية)، مارس-أبريل، ٢٠١٨م، ٥٢-٥٥.

٢. جاء في كتاب **سراج المريدين** للقاضي ابن العربي، المحفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٣٤٨ ب، لائحة الكتب التي أتى بها ابن العربي من رحلته إلى المشرق، وفيها كتاب **غياث الأمم** و**العقيدة النظامية** و**الأساليب** لأبي المعالي الجويني، انظر: ابن العربي، **العواصم والقاصم**، ٣٧٧-٣٨٠.

موجودة في القاهرة لدى إقامته فيها[1]، وقد تولى منصب القضاء المالكي ودرّس فيها **مقدمته**، واطلع على خزائن الكتب السلطانية، واستمر في تصحيح ما دوّنه فيها حتى آخر حياته، معلّقاً ومضيفاً أو حاذفاً[2]، أي توافرت له فرصة الاطلاع، و**الغياثي** هو من المراجع الأساسية في فقه الأحكام السلطانية، ولا يمكن إغفال ما جاء فيه من آراء لم ترد في كتاب الماوردي **الأحكام السلطانية**.

لكنه وفي سياق تناوله للفقه السياسي، استند إلى القاضي الباقلاني الأشعري عقيدةً المالكي فقهاً، في قضية أساسية غير مؤكدة عنه، وهي إسقاطه شرط النسب القرشي في الإمام أو الخليفة، ولم يحاول مناقشة المسألة عند غيره من المتكلمين الأشاعرة، على الرغم من أن ابن خلدون كان بحاجة ماسة إلى هذا الاستشهاد من أجل تعزيز حجته فيما يتعلق بدور العصبية في التاريخ الإسلامي، كما في الأحكام السلطانية. وذلك لأن هذا الإسقاط المفترض، والمبرّر بتدخل من ابن خلدون نفسه، مفاده تهافت عصبية قريش واندثارها، فلم تعد عصبيتها مناط الحكم. وهذا هو السند الأساسي كي يشيع مفهوم العصبية ودورها الحاسم شرعاً وواقعاً في قيام الملك، وإضفاء الشرعية الدينية والسياسية عليه. والمفارقة هنا، أن ابن خلدون كان له خصومه الألداء من الفقهاء المالكية في القاهرة المملوكية، وتعرّض موقعه في القضاء للعزل أكثر من مرة، كما يذكر في سيرته الذاتية. لكن لم يرد أنهم أخذوا عليه عزوه إلى الباقلاني رأياً مخالفاً لإجماع علماء أهل السنة عليه، والفقهاء المالكية خاصة، وهو إسقاط قرشية الإمام. وكذلك كان بعض فقهاء المالكية في بلاد المغرب ينتقدونه، ويستهجنون توليه منصب القضاء المالكي في مصر، بوصفه أقل شأناً من أن يتولى هذا المنصب الخطير[3]. فهل كان مخطئاً أم مدلّساً في هذه المسألة؟ وإن كان مخطئاً، فلم لم يعترض عليه الفقهاء المالكية في الدولة المملوكية أو في بلاد المغرب، أو الأشاعرة

---

١. عن مخطوطات الكتاب وتواريخ نسخها، انظر مقدمة عبد العظيم الديب على كتاب **غياث الأمم**، ١٦٢م-١٦٩م. وذكر شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (-٩٠٢هـ/١٤٩٧م) أن ابن خلدون في إقرائه كان يفضّل كتب الأقدمين من العرب والعجم على المتأخرين، وهي كتب الإمام أي إمام الحرمين الجويني، والغزالي، والفخر الرازي، انظر كتابه: **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢م، ٤، ١٤٨-١٤٩.

٢. انظر تقديم إبراهيم شبوح على **مقدمة** ابن خلدون، ١١ب-١٢ب.

٣. نقل السخاوي في ترجمته ابن خلدون أن أهل المغرب لما بلغهم ولايته القضاء تعجبوا، ونسبوا المصريين إلى قلة المعرفة، بحيث قال ابن عرفة: كنا نعدّ خطة القضاء أعظم المناصب، فلما وليها هذا، عددناها بالضد من ذلك. انظر كتابه: **الضوء اللامع**، ٤، ١٤٦.

عموماً؟ وإن كان مصيباً، فلم لم ينتشر الرأي المنسوب إلى الباقلاني إلا من طريق ابن خلدون؟ فهل كان رأياً معروفاً لدى مالكية ذلك العصر، ولم يصل إلينا؟ لا يمكن حسم الموضوع في نطاق المصادر المتاحة. لكن ثمة قرائن مضادة أخرى ترجح العكس. فالجويني الذي تأثر بالباقلاني، حاول تجاوز شرط النسب القرشي دون إسقاطه صراحة. ولو كان للباقلاني رأي صريح في هذا المجال لاستعان به الجويني. ثم إن المتكلمين الأشاعرة والماتريدية بعد الجويني لم يشيروا إلى نقض الباقلاني للإجماع في مسألة اشتراط النسب القرشي.

فمن الناحية النظرية، حوّم الجويني حول شرط القرشية تشكيكاً بعلاقته مقاصدياً مع وظائف الإمامة. ومن الناحية العملية، طرح الاحتمالات الواقعية لعدم توافر القرشي الكفء ذي الشوكة، ووضع الأحكام البديلة دون كثير توقف. وكان على ابن خلدون لو كان قد اطلع على **الغياثي** أن يشير إلى آراء الجويني، ولو بالنقل عنه، لكنه أغفله تماماً. والمفارقة أن كلاً من الجويني وابن خلدون يدّعي في كتابه أنه طرح ما لم يسبقه إليه أحد. فالجويني في فقه الأحكام السلطانية يقول إنه أثبت أحكاماً لم يدوّنها قبله أحد من من الفقهاء، وأن مضمون كتابه **الغياثي** لا يوجد في أي كتاب أو أي باب قبله. لكنه قال أيضاً إنه لا يبتدع ولا يخترع[1]. أما ابن خلدون، فكان على المنوال نفسه لدى تأسيسه علم العمران، فقال عنه: كأنه علم مستنبط النشأة. لكن هل ينفي هذا اقتباسه عن الجويني؟ إن المقصود من كلامه الآنف ذكره، هو علم العمران بالهيئة التي اهتدى إليها، ولم يجده في أي مصنف سابق كعلم متكامل، بل عثر على شذرات.

ربما لم يُرد ابن خلدون أن يكشف تأثره بالجويني لسببين مختلفين: السبب الأول، حرصه على أصالة إبداعه في العصبية، ومن ثمة علم العمران. فلو ذكر إمام الحرمين، وكتابه، ومفهوم الشوكة، لراح النظر إلى أنه اقتبس، ولم يبتدع شيئاً من عنده. وهو كان في خصومة مع علماء معاصرين له ممن يشككون في كفايته العلمية، فكان محكوماً بإزالة اللبس عن شخصيته العلمية، ومدفوعاً بالرغبة في إنجاز شيء يمتاز به عن الأقدمين والمعاصرين، وليكون كتابه مرجعاً للدارسين على مر العصور. والسبب الثاني، أن استناده إلى الجويني يفتح عليه باب الانتقاد أكثر، مؤثراً الرجوع إلى الباقلاني، وليس إلى الجويني، سعياً

---

١. الجويني، **غياث الأمم**، ٢٦٦.

منه إلى اعتراف علماء عصره وأتباع المذهب المالكي خاصة بأُبوّته للعلم الجديد. وذلك لأن الجويني وعلى الرغم من اهتمام العلماء المغاربة بكتبه ومنها **الغياثي،** لكنه أثار غضب الفقهاء المالكية بنقده اللاذع للإمام مالك في رواية ينسبها إليه تفيد بقبوله قتل ثلث الأمة من أجل صلاح الثلثين الباقيين. وهذه الرواية ينفيها محققو المذهب، وكانت ما زالت وضع أخذ وردّ في زمن ابن خلدون[١]. ومن ناحية ثانية، فإنه مهما بلغت مكانة الجويني بين المتكلمين الأشاعرة في العقيدة، ومنهم مالكية المغرب عموماً، لكنه يظلّ من أعلام المذهب الشافعي. وتلك نقطة لا ينبغي التغاضي عنها في عصور إسلامية متأخرة، كان التعصب الفقهي فيها ذا تأثير جليّ في الحياة العامة، لا سيما ارتباط فقهاء المذاهب بالسلطنات القائمة، مع ما يترتب على ذلك من مناصب ووظائف.

لكن الباقلاني إن صح عنه إسقاطه شرط النسب القرشي، لم يناقش فقهياً مفهوم الشوكة أو مفهوماً رديفاً له، ولا أثر الشوكة في صحة عقد الإمامة أو في إسقاطها عند ضعف القوة أو زوالها لأي سبب من الأسباب. وبالمقابل، فإن الجويني لم يكن ليجرؤ على نقاش تلك المسائل الحساسة لولا استظلاله برعاية نظام الملك وزير السلاجقة. وما طرحه في مجال الشوكة وأثرها في صحة الإمامة، صعوداً وسقوطاً، ليس هو من باب الابتداع والابتكار بقدر ما هو الإفصاح علناً عما سبقه النظر الفقهي مما لم يبح به الفقهاء خشية العواقب، بدليل أن الحليمي في **شعب الإيمان** يناقش مسألة سقوط الإمامة بقهر الإمام ويفندها بقوة، وهي نظير قول الجويني بسقوط إمامة الإمام لدى تهاوي شوكته. لكن الفرق بين الرجلين أن الجويني يتبنى الموقف المعاكس، ويقول بارتباط صحة العقد بتوافر الشوكة، فلا يكفي العقد وحده كي يكون الإمام إماماً، بل لا بد من شوكة. وبناء على ما سبق، فإن ابن خلدون استند إلى الباقلاني مواربة، عندما نسب إليه سقوط شرط النسب القرشي، وعلّله باندثار عصبية قريش، بناء على أن اشتراط النسب القرشي في المقام الأول كان لمقصد معيّن، لا إطلاقاً. فلما لم يتحقق المقصد،

---

١. تناول القاضي أبو العباس أحمد بن محمد الشماع الهنتاتي (-٨٣٣هـ/١٤٢٩م) وهو معاصر لابن خلدون، في كتابه **مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام،** اتهام الجويني للإمام مالك، مفنداً إياه بخمسة وعشرين وجهاً. انظر كتابه: تحقيق عبد الخالق أحمدون، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣م، ١١٤-١٢٥.

تهافت الشرط، علماً أن ابن الأزرق الذي تابع ابن خلدون في **مقدمته** تلخيصاً وتوضيحاً وإضافة، وجد مخرجاً لهذه المعضلة، بأن علّل كلام الباقلاني بأنه أجاز سقوط الشرط عند عدم توافر قرشي مؤهل للإمامة، فيُختار إمام من غير قريش؛ مع أن هذه المسألة لا يختلف عليها أحد من الفقهاء مع التفصيل فيها[١].

توصيات:

ما يمكن استخلاصه أخيراً من البحث المعمق في نقطة محددة، أي إثبات تأثر ابن خلدون بآراء الجويني في الفقه السلطاني، وبناؤه علم العمران على أركان الأحكام السلطانية، أن ابن خلدون ولو أنه ابتدع علماً جديداً، بموضوعه، ومسائله، وأدوات اشتغاله، إلا أنه يظل من جهة أخرى، امتداداً طبيعياً للمدرسة الفقهية الأشعرية السنية على الرغم من تجاهل فقهاء العصر له، مقابل احتفاء بعض المؤرخين به، وتأثرهم به. وهذه النقطة التي لم يهتم بها الدارسون الكثر لابن خلدون سواء أكانوا عرباً أو مسلمين، أو كانوا غير ذلك، ترسم الخط التطوري للواقعية السياسية عند الفقهاء السنة في مقاربتهم لإشكالية السلطة، وتكشف الأهمية المركزية لفكر إمام الحرمين الجويني والذي لم يحظَ بما يستحقه بعد من اهتمام أكاديمي. لذلك يوصي الباحث بجملة أمور:

أولاً، تركيز النظر في الفكر السياسي للإمام الجويني لما كان من أثر في المسار التاريخي بعد سقوط الخلافة العباسية. فالاضطراب في قمة السلطة، وظهور الأسر الحاكمة المتنافسة، في القرون التي تلت الخلافة العباسية وصولاً إلى زمن ابن خلدون، وجد تسويغاً له عند الفقهاء المتأخرين من باب من يمتلك الشوكة يصبح الحاكم الشرعي. وهذا أفسح المجال لتشرذم الأمة إلى دول متناحرة، وجعل القوة العسكرية عيار الحكم وأساسه.

ثانياً، تجديد الاهتمام بابن خلدون في الدراسات الاجتماعية السياسية، فما كُتب حتى الآن وهو كثير جداً، لم يستنفد به ما تزخر به مقدمته، ومفهوم العصبية خاصة، من معانٍ ودلالات، بدليل الصدور

---

١. قال ابن خلدون: عن إقامته في قلعة بني سلامة: "فأقمتُ بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه". انظر ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، بيروت، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ٢٤٥-٢٤٩

المستمر لدراسات حديثة تتناول هذا المفهوم مع محاولة إسقاطه على مفردات الحياة السياسية المعاصرة، فيما يسمى بـ "الخلدونية الجديدة".

قائمة المصادر والمراجع

أ–المصادر:

القرآن الكريم

ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله القيرواني (–٣٨٦هـ/٩٩٦م)، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، بيروت، مؤسسة الرسالة، وتونس، المكتبة العتيقة، ط٢، ١٩٨٣م.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي الكوفي (–٢٩٧هـ/٩١٠م)، **المصنف**، تحقيق أسامة بن إبراهيم بن محمد، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري (–٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، **الكامل في التاريخ**، مراجعة محمد يوسف الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.

ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (–٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، ١٩٦٣م.

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي الأصبحي الغرناطي (–٨٩٦هـ/١٤٩٠م)، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٨م.

الإسكافي، أبو جعفر، محمد بن عبد الله السمرقندي (–٢٤٠هـ/٨٥٤م)، **المعيار والموازنة في فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق محمد باقر المحمودي، بيروت، معهد المحمودي، ١٩٨١م.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، (-٣٢٤هـ/٩٣٥م)، **كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، تصحيح حمودة غرابة، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.

______، **الإبانة عن أصول الديانة**، القاهرة، توزيع دار الأنصار، ١٩٧٧م.

______، **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق عبد الله الجنيدي، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ٢٠٠٢م.

______، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تصحيح هلموت ريتر، بيروت، جمعية المستشرقين الألمان، ط٤، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

الأصبهاني، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله (-٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، **كتاب الإمامة والرد على الرافضة**، تحقيق علي بن ناصر الفقيهي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٧م.

الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (-٦٣١هـ/١٢٣٣م)، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧١م.

_____، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد محمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، ٢٠٠٤م.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (-٧٥٦هـ/١٣٥٤م)، **المواقف في علم الكلام**، بيروت، عالم الكتاب للطباعة والنشر، ١٩٩٩م.

ابن بابويه القمي، أبو جعفر، محمد بن علي (-٣٨١هـ/٩٩١م)، **الاعتقادات**، تحقيق وتعليق مؤسسة الإمام الهادي، قم، مؤسسة الإمام الهادي، ط٣، ١٤٣٥هـ.

________، **علل الشرائع**، بيروت، دار المرتضى، ٢٠٠٦م.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (-٤٠٢هـ/١٠١٣م)، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م.

________، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ٢٠٠٠م.

________، **مناقب الأئمة الأربعة**، تحقيق سميرة فرحات، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

البزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد (-٤٩٣هـ/١٠٩٩م)، **أصول الدين**، تحقيق هانز بيتر لنس، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢م.

البغدادي، أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب (-٤٦٣هـ/١٠٧٠م) **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (-٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، **أصول الدين**، إستانبول، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨م.

______، **الملل والنحل**، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٨٦م.

______، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، ١٩٨٨م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء (-٥١٦هـ/١١٢٢م)، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى (-٢٧٩هـ/٨٩٢م)، **جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م.

البلخي، أبو القاسم (-٢٧٣هـ/٨٨٦م)، والقاضي عبد الجبار (-٤١٥هـ/١٠٢٤م)، والحاكم الجشمي (-٤٩٤هـ/١١٠١م)، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيّد، بيروت، المعهد الألماني للدراسات الشرقية، ٢٠١٧م.

البلقيني، سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان (-٨٠٥هـ/١٤٠٣م)، **تدريب المبتدي وتهذيب المنتهي**، تحقيق نشأت المصري، الرياض، دار القبلتين، ٢٠١٢م.

ابن البنا، أبو علي الحسن بن أحمد (٤٧١هـ/١٠٧٨م)، **المقنع**، تحقيق عبد العزيز البعيمي، الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٣م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (-٥٤٠هـ/١١٤٥م)، **مناقب الشافعي**، تحقيق السيد أحمد صقر، مصر، دار التراث، ١٩٧٠م.

التميمي، أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز (-٤١٠هـ/١٠١٩م)، **اعتقاد الإمام المنبّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل**، تحقيق أبي المنذر النقاش اشرف صلاح علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (-٧٢٨هـ/١٣٢٧م)، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، منشورات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦م.

______، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ٢٠٠٤م.

______، **الحسبة في الإسلام**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

الجاحظ، أبو عثمان، عمر بن بحر الجاحظ (-٢٥٥هـ/٨٧٠م)، **العثمانية**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١م.

ابن جماعة، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن إبراهيم (-٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٥م.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس (٣٣١هـ/٩٤٣م)، **الوزراء والكتاب**، تحقيق مصطفى السقا ووإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٨م.

ابن الجوزي، أبو الفرج، جمال الدين عبد الرحمن بن علي (-٥٩٧هـ/١٢٠١م)، **تاريخ عمر بن الخطاب**، القاهرة، ١٣٣٥هـ.

ـــــــــ، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (-٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م.

ـــــــــ، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي الكناني العسقلاني (-٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، **تهذيب التهذيب**، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٣م.

ـــــــــ، **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، تحقيق عبد القادر شيبة الحمد، الرياض، ٢٠٠١م.

ـــــــــ، **لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش**، تحقيق محمد ناصر العجمي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٢م.

ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد (-٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، محمد علي صبيح، ١٣٤٨هـ.

______، **الدرة فيما يجب اعتقاده**، تحقيق أحمد بن ناصر الحمد وسعيد بن عبد الرحمن القزقي، مكة، مكتبة التراث، ١٩٨٨م.

الحليمي، أبو عبد الله الحسين بن الحسن (-٤٠٣هـ/١٠١٢م)، **المنهاج في شعب الإيمان**، تحقيق حلمي محمد فوده، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م.

ابن الحنائي، علاء الدين علي بن أمر الله الحميدي (٩٧٩هـ/١٥٧٢م)، **طبقات الحنفية**، تحقيق محيي هلال السرحان، بغداد، مطبعة الوقف السني، ٢٠٠٥م.

ابن حنبل، أحمد (-٢٤١هـ/٨٥٦م)، **فضائل الصحابة**، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٩٨٠م.

______، **أصول السنة**، شرح عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، الرياض، دار المسير، ١٤٢٠هـ.

الحنفي، أبو محي الدين محمد عبد القادر بن محمد القرشي (-٧٧٥هـ/١٣٧٣م)، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، الجيزة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣م.

الخرائطي، أبو بكر محمد بن جعفر (-٣٢٧هـ/٩٣٩م)، **اعتلال القلوب**، تحقيق حمدي الدمرداش، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٢، ٢٠٠٠م.

الخرقي، أبو القاسم عمر بن الحسين (٣٣٤هـ/٩٤٥م)، **المختصر**، طنطا، مصر، دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، ١٩٩٣م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، بيروت، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.

______، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ضبط خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.

_______، **المقدمة**، تحقيق إبراهيم شبوح وإحسان عباس، تونس، الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (–٢٧٥هـ/٨٨٨م)، **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دمشق، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (–٧٤٨هـ/١٣٧٤م)، **دول الإسلام**، تحقيق حسن إسماعيل مروة، بيروت، دار صادر، ١٩٩٩م.

_____، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق مأمون الصاغرجي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (–٦٦٦هـ/١٢٦٧م)، **مختار الصحاح**، تحقيق حمزة فتح الله، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي (–٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، **معالم أصول الدين**، تحقيق نزار حمادي، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٠م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (–٥٩٥هـ/١١٩٨م)، **تلخيص الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٦٧م.

______، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية أحمد شحلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م.

الرصّاص، أحمد بن حسن (–٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، **الخلاصة النافعة**، تحقيق إمام حنفي سيد عبد الله، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢م.

السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ/١٣٧٠م)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، القاهرة، فيصل عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (–٩٠٢هـ/١٤٩٧م)، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن محمد الخضيري (-٩١١هـ/١٥٠٤م)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، د.ت.

______، **تاريخ الخلفاء**، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٣م.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (-٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد مهدي الرجائي، منشورات دار القرآن الكريم، قم (إيران)، ١٤٠٥هـ.

________، **المقنع في الغيبة**، تحقيق محمد علي الحكيم، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٩٨م.

الشماخي، أحمد بن سعيد (-٨٦٥هـ/١٤٦٠م)، **كتاب السِّيَر**، تحقيق أحمد بن سعود السيابي، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط٢، ١٩٩٢م.

الشماع الهنتاتي، أبو العباس أحمد بن محمد (-٨٣٣هـ/١٤٢٩م)، **مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام**، تحقيق عبد الخالق أحمدون، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (-٥٤٨هـ/١١٥٣م)، **الملل والنحل**، صحّحه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢م.

شيخ الطائفة الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (-٤٦٠هـ/١٠٦٨م)، **تلخيص الشافي**، تحقيق حسين بحر العلوم، قم، مؤسسة انتشارات المحبين، ١٣٨٢هـ.

__________، **كتاب الغيبة**، تحقيق عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط٣، ١٤٢٥هـ.

الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ/١٠٢٢م)، **أوائل المقالات**، تحقيق إبراهيم الأنصاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

ـــــــــــ، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (-٦٤٣هـ/١٢٤٥م)، **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم ودار الكتب، ١٩٨٦م.

شيخ زاده، عبد الرحيم بن علي بن المؤيد (-٩٤٤هـ/١٥٣٦م)، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد**، القاهرة، المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ.

سيف بن عمر، أبو عبد الله التميمي (-١٨٠هـ/٧٩٦م)، **كتاب الردة والفتوح وكتاب الجمل ومسير عائشة وعلي**، تحقيق قاسم السامرائي، الرياض، دار أمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٧م.

الطباطبائي، حسين المدرسي، **تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى**، ترجمة فخري مشكور، مراجعة وتحقيق حسن محمد سليمان، بيروت، العارف للمطبوعات، ٢٠١٥م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (-٣١٠هـ/٩٢٢م)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٦م.

ـــــــ، **التبصير في معالم الدين**، تحقيق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد الفهري (-٥٢٠هـ/١٢٢٦م)، **سراج الملوك**، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤م.

ابن الطِّقطقى، محمد بن علي بن طباطبا العلوي (-٧٠٩هـ/١٣٠٩م)، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، تحقيق عبد القادر محمد مايو، حلب، دار القلم العربي، ١٩٩٧م.

الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي السرّاج (-٣٧٨هـ/٩٨٨م)، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، وبغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٠م.

ابن عبد الهادي، شمس الدين أبو عبد الله يوسف بن حسن المقدسي (-٩٠٩هـ/١٥٠٣م)، **إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة**، تحقيق لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دمشق وبيروت والكويت، دار النوادر، ٢٠١١م.

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (-٣٦٥هـ/٩٧٦م)، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق محمد ناصر العجمي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٢م.

الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين (-٤٥٨هـ/١٠٦٥م)، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع حدّاد، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٤م.

ـــــــ، **الأحكام السلطانية**، تصحيح محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

ابن الفراء، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى محمد (-٥٢٦هـ/١١٣١م)، **طبقات الحنابلة**، تصحيح محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، د.ت.

ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن (-٤٠٦هـ/١٠١٥م)، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الاشعري**، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧م.

ابن قدامة، موفق الدين أبو أحمد عبد الله بن أحمد (-٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، **المغني**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.

ابن القنفذ القسنطيني، أبو العباس أحمد بن الحسين (-٨١٠هـ/١٤٠٧م)، **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨م.

ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر الدمشقي (-٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٩٣م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (-٤٣١هـ/١٠٣٩م)، **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، عناية عبد الفتاح أبو غدة، حلب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٧م.

______، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق عادل مرشد، عمان، دار الأعلام، ٢٠٠٢م.

ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز (-٦٦٠هـ/١٢٦١م)، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق، دار القلم، ٢٠٠٠م.

ابن عذبة، الحسن بن الحسن (كان حياً عام ١١٢٥هـ/١٧١٢م)، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، حيدر آباد، الدكن، مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢هـ.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (-٥٤٣هـ/١١٤٨م)، **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم**، تحقيق عمار الطالبي، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٩٩٧م.

ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي (-٨٠٣هـ/١٤٠٠م)، **المختصر الكلامي**، تحقيق نزار حمادي، الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع، د.ت.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (-٥٧١هـ/١١٧٥م)، **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، تقديم محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م.

علماء وأئمة عمان، **السِّيَر والجوابات**، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٦م.

العلوي، المؤيد بالله يحيى بن حمزة (-٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، **كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، تحقيق هشام حنفي سيد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٨م.

ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد العكبري (-١٠٨٩هـ/١٦٧٧م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمد الأرناؤوط، دمشق-بيروت، دار ابن كثير، ١٩٨٦م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (-٥٠٥هـ/١١١١م)، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية، ١٩٦٤م.

______، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤م.

______، **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط٧، ١٩٦٧م.

الغزي العامري، محمد كمال الدين بن محمد (-١٢٠٧هـ/١٧٩٢م)، **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق وجمع محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٢م.

الفيروزآبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب (-٨١٧هـ/١٤١٤م)، **القاموس المحيط**، تحقيق مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م.

القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (-٤١٥هـ/١٠٢٤م)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق محمود محمد قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.

__________، **الأصول الخمسة**، تحقيق فيصل بدير عون، الشويخ (الكويت)، لجنة التأليف والتعريب والنشر، ١٩٩٨م.

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى السبتي اليحصبي (-٥٤٤هـ/١١٤٩م)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨٢م.

القاضي النعمان، أبو حنيفة ابن محمد بن منصور التميمي الإسماعيلي (-٣٦٣هـ/٩٧٤م)، **دعائم الإسلام**، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٣م.

________، **افتتاح الدعوة**، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، والدزائر، شركة المطبوعات الجامعية، ط٢، ١٩٨٦م.

القمي، سعد بن عبد الله الأشعري (٣٠١هـ/٩١٤م)، **كتاب المقالات والفرق**، تصحيح وتقديم محمد جواد مشكور، طهران، مؤسسة مطبوعاتي عطائي، ١٣٢١هـ.

ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان (-٩٤٠هـ/١٥٣٣م)، **مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، تحقيق سعيد فودة، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٠٩م.

اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن الطبري (-٤١٨هـ/١٠٢٧م)، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم**، تحقيق أحمد بن مسعود بن حمدان، ١٤١١هـ.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي بن عبد الحليم الهندي (-١٣٠٤هـ/١٨٨٥م)، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تصحيح وتعليق محمد بدر الدين أبي فراس النعاني، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٢٤هـ.

مؤلف مجهول، (القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي)، **أخبار الدولة العباسية**، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧١م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (-٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، الكويت، مكتبة دار ابن قتيبة، ١٩٨٩م.

______، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلك وسياسة المُلك**، بيروت، مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط٢، ٢٠١٢م.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (-٨٤٠هـ/١٤٣٦م)، **الملل والنحل** من أجزاء **كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، تحقيق محمد جواد مشكور، تبريز، ١٩٥٩م.

______، **طبقات المعتزلة**، تحقيق سوسنه ديفلد فلزر، فيسبادن، ١٩٦١م.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (-٣٤٦هـ/٩٥٧م)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مراجعة كمال حسن مرعي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥م.

مسلم بن الحجاج النيسابوري (-٢٦١هـ/٨٧٥م)، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق نظر محمد الفاريابي، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

المقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي العبيدي (-٨٤٥هـ/١٤٤٠م)، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد (-٣٧٧هـ/٩٨٧م)، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مكتبة المدبولي، ١٩٩٣م.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأندلسي التكروري (-٨٠٤هـ/١٤٠١م)، **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، تحقيق أيمن نصر الأزهري وسيد مهنى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن جمال (-٧٧١هـ/١٣٦٩م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، د.ت.

المهدي بن تومرت، محمد بن عبد الله (-٥٢٤هـ/١١٢٩م)، **أعز ما يطلب**، تحقيق عمار الطالبي، الجزائر، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧م.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (-٧١٠هـ/١٣٠٤م)، **شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى الاعتماد في الاعتقاد**، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد (-٥٠٨هـ/١١١٤م)، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

نصر بن مزاحم المنقري (-٢١٢هـ/٨٢٧م)، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٠م.

النوبختي، أبو محمد، الحسن بن موسى (-٣١٠هـ/٩٢٢م)، **فرق الشيعة**، تصحيح هـ. ريتر، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣١م.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، مؤسسة قرطبة، ط٢، ١٩٩٤م.

ـــــــ، **روضة الطالبين**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد السيواسي الإسكندري (-٨٦١هـ/١٤٥٦م)، **كتاب المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام**، وعليه حاشية زين الدين قاسم الحنفي، بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٧هـ.

الورجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (-٥٧٠هـ/١١٧٥م)، **العدل والإنصاف**، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله (-٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، ١٩٧٧م.

ب- المراجع والأعمال الحديثة:

إبراهيم، فؤاد، **الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي**، بيروت، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨م.

الأكوع، إسماعيل بن علي، **الزيدية نشأتها ومعتقداتها**، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، ط٣، ٢٠٠٧م.

أومليل، علي، **الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٥م.

باجوت، جلوب جون (-١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، **الفتوحات العربية الكبرى**، تعريب وتعليق خيري حماد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣م.

بدوي، عبد الرحمن (-١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، **مؤلفات ابن خلدون**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م.

بروكلمان، كارل (-١٩٥٦م)، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف وعمر صابر عبد الجليل وسعيد حسن بحيري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

بلياييف، يفغيني، (-١٣٨٨هـ/١٩٦٤م) **العرب والإسلام والخلافة العربية**، ترجمة أنيس فريحة، بيروت، الدار المتحدة للنشر، د.ت.

بوعجيلة، ناجية الوريمي، **الإسلام الخارجي**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والتوزيع، ٢٠٠٦م.

ــــــــ، **حفريات في الخطاب الخلدوني**، الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.

بيضون، إبراهيم، **من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دراسة في تكوّن الاتجاهات السياسية في القرن الهجري الأول**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩١م.

تامر، عارف (-١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، **تاريخ الإسماعيلية**، لندن وقبرص، دار الريس للكتب والنشر، تشرين الثاني ١٩٩١م.

التهامي، إبراهيم، **الأشعرية في المغرب**، دخولها، رجالها، تطورها وموقف الناس منها، المحمدية، الجزائر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

الجابري، محمد عابد (-١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ١٩٩٤م.

ـــــــ، **العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠٠٠م.

جبرون، امحمد، **مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة**، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م.

جب، هاميلتون (-١٣٩٢هـ/١٩٧١م)، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس وآخرين، بيروت، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٧٩م.

جعيط، هشام (-١٤٤٢هـ/٢٠٢١م)، **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، ط٤، ٢٠٠٠م.

جغلول، عبد القادر (-١٤٣١هـ/٢٠١٠م) **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٨٧م.

جماعة من الباحثين، **أشمل الدراسات عن فكر ابن خلدون**، بيروت، دار البيروني، ٢٠١٨م.

الحارثي، سالم بن حميد بن سليمان، **العقود الفضية في أصول الإباضية**، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

درويش، عبد الحميد، **الإمامة والتقية عند مفكري الإباضية**، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٧م.

الدوري، عبد العزيز، (-١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، **النظم الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م.

ـــــــ، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠١١م.

الريسوني، أحمد، **محاضرات في مقاصد الشريعة**، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠١٤م.

أبو زهرة، محمد، (-١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، **أبو حنيفة**، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٤٧م.

الزبداني، عمر، **السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها**، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١١م.

أبو زيد، منى أحمد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

السابعي، ناصر بن سليمان بن سعيد، **الخوارج والحقيقة الغائبة**، ١٩٩٩م.

السيد، رضوان، **الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠١١م.

الشال، أحمد خليل، **الصحيح المختصر من تاريخ الخلافة الراشدة**، بور سعيد، مركز الدراسات الإسلامية، ٢٠١٦م.

شدادي، عبد السلام، **ابن خلدون الإنسان ومنظّر الحضارة**، ترجمة حنان قصاب حسن، الجسر الواطي، سن الفيل، لبنان، المكتبة الشرقية، ٢٠١٦م.

الشكعة، مصطفى، (-١٤٣٣هـ/٢٠١١م)، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط٣، ١٩٩٢م.

شوفاني، إلياس، (-١٣٥١هـ/١٩٣٢م)، **حروب الردة دراسة نقدية في المصادر**، بيروت، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥م.

الشنقيطي، محمد بن المختار، **الخلافات السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص وقداسة المبادئ**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م.

______، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي**، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٨.

طقوش، محمد سهيل، **تاريخ الدولة العباسية**، بيروت، دار النفائس، ط٧، ٢٠٠٩م.

عبدو، محمد، الفكر **المقاصدي عند الإمام الغزالي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.

العروي، عبد الله، **مفهوم الدولة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٩، ٢٠١١م.

______، **مفهوم العقل**، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠١٢م.

علّام، عز الدين، **الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة، (٣٢٤، ٢٠٠٦م)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

العمرجي، أحمد شوقي إبراهيم، **المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م.

العمري، أكرم ضياء، **عصر الخلافة الراشدة، محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين**، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٩م.

غالب، مصطفى، (-١٤٠١هـ/١٩٨١م)، **تاريخ الدعوة الإسماعيلية**، بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٩٦٥م.

غانم، حامد زيان، **صفحة من تاريخ الخلافة العباسية في ظل دولة المماليك (الخليفة المستعين بالله سلطان الديار المصرية)**، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.

أبو فارس، محمد عبد القادر، **القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.

فوزي، فاروق عمر، **الخلافة العباسية**، عمان، دار الشروق، ٢٠٠٩م، [١-٢].

الكروي، إبراهيم سلمان، **البويهيون والخلافة العباسية**، الاسكندرية، مركز الاسكندرية للكتاب، ط٢، ٢٠٠٨م.

الكوثري، محمد زاهد (١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، **تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة ابن حنيفة من الأكاذيب**، ١٩٩٠م.

لاكوست، إيف، **ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٤م.

محبوبة، عبد الهادي رضا، **نظام الملك**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩م.

مجموعة من الباحثين، **معجم المصطلحات الإباضية**، عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط٢، ٢٠١٢م.

المزروعي، ياسر بن إبراهيم، **تبصير القانع في الجمع بين شرحي ابن شطي وابن مانع على العقيدة السفارينية**، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٩م.

المصري، محمد عبد الهادي، **أهل السنة والجماعة معالم الانطلاقة الكبرى**، القاهرة، دار الإعلام الدولي، ١٩٩٢م.

المغربي، علي عبد الفتاح، **إمام أهل السنة والجماعة، أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ٢٠٠٩م.

منيمنة، حسن، **تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي (مقاطعة فارس) ٣٣٤-٤٤٧هـ، ٩٤٥-١٠٥٥م**، بيروت، الدار الجامعية، ١٩٨٧م.

موسى، جلال، **نشأة الأشعرية وتطورها**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

النجار، عبد المجيد، **المهدي بن تومرت**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.

ندوة، **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م.

النشار، علي سامي (-١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، ط٩، ١٩٩٥م.

نصار، ناصيف، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.

الوردي، علي، **منطق ابن خلدون**، لندن، دار كوفان للنشر، ١٩٩٤م.

الدوريات:

الطالبي، محمد، "**منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر**"، **دراسات تاريخية**، دمشق، ٣، ديسمبر ١٩٨٠م.

علي، جواد، "**موارد تاريخ الطبري**"، **مجلة المجمع العلمي العراقي**، (١/١٩٥٠م) و(٨/١٩٦١م).

عياد، محمد كامل (-١٩٨٦م)، "**الأزمات وتعليلها في التاريخ**"، **مجلة الثقافة**، دمشق، (٢، ١٩٣٣م).

ابن منصور، عبد الوهاب، "**خلوة ابن خلدون مغارات بني سلامة حيث وُلدت المقدمة**"، **القافلة**، ٦٧/٢، الظهران (السعودية)، مارس-أبريل، ٢٠١٨م.

ج- الكتب باللغات الأوروبية:

١- Arnold, Thomas, *The Caliphate*, Oxford, The Clarendon Press, ١٩٢٤.

٢- Lammens, Henri, *La Syrie précis historique*, V ١, Beyrouth, Imprimerie Catholique, ١٩٢١.

٣- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, George Allen and Unwin Ltd, ١٩٥٧.

٤- Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge, England, Cambridge University Press, ١٩٦٨.

دوريات باللغات الأوروبية:

- Ayalon, David, "*Studies on the transfer of the Abbasid caliphate from Bagdad to Cairo*", *Arabica*, Jan. ١٩٦٠.

- Makdisi, George, (-٢٠٠٢), "*Ashari and the Asharites in Islamic Religious History I*", *Studia Islamica*, No.١٧, ١٩٦٢.

--------------- "*Ashari and the Asharites in Islamic Religious History II*", *Studia Islamica*, No.١٨, ١٩٦٣, p.٢٣.

- Gimaret, Daniel, "*Un document majeur pour l'histoire du kalām: Le Muğarrad Maqālāt al-Ašʿarī d'ibn Fūrak*", *Arabica*, T. ٣٢, Fasc. ٢(Jul., ١٩٨٥).

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

فهرس المصطلحات

ثبت الموضوعات